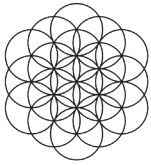
PENCIPTAAN DAN TATANAN HAL-HAL YANG NIRWAKTU:
Esai-esai Filsafat Mistik Islam

TOSHIHIKO IZUTSU

PONDOK PESANTREN
Al-Ma'aarij
SUMEDANG – INDONESIA

PENCIPTAAN DAN TATANAN HAL-HAL YANG NIRWAKTU:
Esai-esai Filsafat Mistik Islam

TOSHIHIKO IZUTSU



PENCIPTAAN DAN TATANAN HAL-HAL YANG NIRWAKTU:
Esai-esai Filsafat Mistik Islam
Diterjemahkan dari: ***Creation and the Timeless Order of Things*** (Essays in Islamic Mystical Philosophy), oleh Toshihiko Izutsu, (White Cloud Press: Oregon, 1994).

Penerjemah : Syihabul Furqon
Penyelia : Syihabul Furqon
Penyelaras : Syihabul Furqon
Tata letak & sampul : Syihabul Furqon
Tim hore : Erna Yulianti, Muhammad Syihaab, Ahmad Marzuqii Syihaab

QRCBN : 0853-1835-1291
Terbitan : Pertama, 2026

All rights reserved under the Divine Law: *Al-Haqq*. All part of this publication can be reproduced, stored in a retrieval system, or trans-mitted, in any form or by any means, without the prior permissionin writing of Brontosaurus due to the universal right of knowledge. You must circulate this work in any other form and you must impose this same condition on any acquirer.

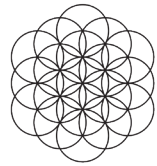
"My Lord, Increase me in Knowledge."(Quran. 20:114)

Brontosaurus & YAD
Gd. Madrasah Atas Angin Linggabuana
Jl. Cikondang, Darmaraja, Sumedang.
www.penerbityad.com

Untuk mereka yang berjalan di lorong pengetahuan yang sunyi...

Meta-Introduksi dari Penerjemah

Professor Izutsu, adalah salah satu figur langka dalam lanskap pengetahuan, terkhusus filsafat Islam dan dunia tradisi. Seorang *polyglot* yang diperlukan zaman dalam melakukan penetrasi intelektual di tingkatlinguistik ke dalam jantung tradisi filsafat Islam tradisional, bahkan filsafat tradisional secara umum. Dalam domain filsafat Islam sendiri, Izutsu, bersama dengan Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, juga Chittick meninggalkan banyak hasil editorial naskah primer filsafat Islam. Bahkan operasi analisis semantiknya atas Quran menjadi standar analisis akademik yang digunakan sampai hari ini. Di tempat lain, dalam *Sufism and Taoism*, Izutsu melakukan sesuatu yang garib dan perlu. Suatu analisis komparatif yang jenius atas pemikiran Ibn 'Arabi dan Taoisme. Suatu studi yang dalam skala dan kedalaman linguistik belum memiliki padanannya sampai hari ini dalam domain itu. Atas dasar semua itulah pemikiran Izutsu menjadi urgen dan sangat penting untuk diketengahkan dalam palagan intelektual kita hari ini yang, bukan saja gering secara intelektual, melainkan juga miskin secara material.



Daftar Isi

KATA PENGANTAR | vii

BAB 1
STRUKTUR DASAR PEMIKIRAN METAFISIS DALAM ISLAM | 1

BAB 2
PARADOKS CAHAYA DAN KEGELAPAN DALAM *TAMAN MISTERI* SHABASTARĪ | 37

BAB 3
ANALISIS ATAS *WAḤDAT AL-WUJŪD*: MENUJU META-FILSAFAT BAGI FILSAFAT-FILSAFAT TIMUR | 63

BAB 4
MISTISISME DAN MASALAH LINGUISTIK EKUIVOKASI DALAM PEMIKIRAN ʿAYN AL-QUḌĀT HAMADĀNĪ | 95

BAB 5
PENCIPTAAN DAN TATANAN HAL-HAL YANG NIRWAKTU: KAJIAN ATAS FILSAFAT MISTIK ʿAYN AL-QUḌĀT AL-HAMADĀNĪ | 115

BAB 6
KONSEP PENCIPTAAN YANG TIADA HENTI DALAM MISTISISME ISLAM DAN ZEN BUDDHISME | 137

BAB 7
EKSISTENSIALISME TIMUR DAN BARAT | 169

APENDIKS | 185
DAFTAR ISTILAH TEKNIS | 185

Tentang Penerjemah | 197

KATA PENGANTAR

Saya pertama kali berjumpa dengan Profesor Izutsu pada tahun 1971, manakala beliau bersama Profesor Hermann Landolt datang ke Teheran untuk melakukan penelitian di cabang Teheran dari Institut Studi Islam McGill, yang telah didirikan di bawah bimbingan Profesor Mehdi Mohaghegh pada tahun 1969. Pada masa itu, saya telah merampungkan perkuliahan saya dalam bahasa Persia dan kesusastraannya di Universitas Teheran dan telah memulai penggarapan disertasi doktoral saya, sebuah edisi kritis atas *Naqd al-nusus fi sharh naqsh al-fusus* karya 'Abd al-Rahman Jami. Manakala Profesor Izutsu mengatur agar dapat menghabiskan tiga bulan setiap tahun di Teheran untuk melakukan penelitian, tiga orang di antara kami, yaitu saya sendiri beserta Gholamreza Aavani dan Nasrollah Pourjavady, yang kini keduanya telah menjadi sarjana ternama di Iran, memohon kepada beliau untuk membaca *Fusus al-hikam* karya Ibn al-'Arabi bersama kami. Kami mulai bertemu seminggu sekali pada 21 April 1972. Pada setiap pertemuan, kami akan membaca dengan susah payah penggalan-penggalan pendek dari teks tersebut lalu menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris, dan Profesor Izutsu akan mengoreksi bacaan kami serta menempatkan penggalan-penggalan itu dalam konteks pemikiran Ibn al-'Arabi. Pada musim gugur 1974, Profesor Izutsu meninggalkan Universitas McGill dan bergabung dengan Akademi Filsafat Kekaisaran (*Imperial Academy of Philosophy*), yang baru saja didirikan di bawah pimpinan Seyyed Hossein Nasr.

Kami melanjutkan pembacaan *Fusus* sebagai sebuah kelas resmi di Akademi tersebut hingga kami merampungkan teks itu pada Maret 1978, dengan beberapa mahasiswa lain yang dari waktu ke waktu turut bergabung sepanjang tahun-tahun tersebut.

Profesor Izutsu memiliki penguasaan yang luar biasa atas seluk-beluk bahasa Arab. *Fusus* merupakan salah satu teks tersulit dalam pemikiran Islam, bukan semata karena kesulitan yang inheren dalam gagasan-gagasannya, melainkan juga karena persoalan-persoalan gramatikal dan kebahasaan yang mencuat dalam banyak penggalan yang samar. Izutsu telah membaca dengan saksama syarah-syarah penting atas kitab itu, dan beliau biasanya menyuguhkan kepada kami tafsir-tafsir alternatif yang pernah diajukan. Lalu beliau akan menjelaskan alasan-alasan bagi preferensinya sendiri, yang tidak selalu sejalan dengan salah satu pun dari para pensyarah. Ulasan-ulasan beliau senantiasa jernih, cermat, dan ditimbang dengan penuh kehati-hatian. Lebih daripada apa pun, para murid Izutsu berhutang budi kepada beliau atas tumbuhnya kesadaran akan pentingnya analisis yang saksama terhadap struktur gramatikal dan kebahasaan dari teks-teks filsafat dan tasawuf.

Suatu ketika kami bertanya kepada Profesor Izutsu bagaimana beliau akhirnya sampai menekuni teks-teks keislaman. Beliau menjawab bahwa semasa kanak-kanak, beliau pernah dipaksa oleh ayahnya untuk melakukan *zazen*, dan beliau amat muak oleh pengalaman tersebut. Sebagai akibatnya, beliau memutuskan untuk memasuki suatu bidang yang sejauh mungkin dari pendekatan Zen terhadap realitas, dan karena itulah beliau memilih linguistik. Beliau mulai mempelajari beberapa bahasa asing, dan pada usia delapan belas tahun beliau telah mengajar bahasa Rusia pada tingkat universitas. Pada kesempatan pertama yang terbuka bag-

inya, beliau pun mempelajari bahasa Arab, belum lagi bahasa Persia, Turki, serta beberapa bahasa Eropa dan India. Dari pengkajian bahasa Arab, tinggal selangkah saja menuju analisis-analisisnya yang saksama atas struktur kebahasaan al-Qur'an, sebagaimana tampak dalam *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Beruntung bagi kami semua, antipati Profesor Izutsu terhadap Zen dengan cepat sirna, sebagaimana diperlihatkan secara berlimpah oleh karya-karya seperti *Towards a Philosophy of Zen Buddhism* dan *Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking*.

Kepiawaian linguistiknya, yang berpadu dengan wawasan yang menembus ke dalam gagasan-gagasan dan motivasi-motivasi yang mendasari karya-karya keagamaan dan mistis, telah menganugerahkan kepada kita serangkaian kajian tak tertandingi atas al-Qur'an, tasawuf, dan filsafat Islam. Kejeniusannya dalam pembacaan yang cermat (*close reading*) tampak jelas dalam esai-esai yang terhimpun dalam jilid ini. Terlampau banyak sarjana yang menyodorkan kepada kita generalisasi-generalisasi yang menyapu rata ihwal pemikiran Islam alih-alih perhatian yang saksama terhadap nuansa-nuansa teks. Kendati tak gentar mengeluarkan penilaian yang bersifat luas, Prof. Izutsu layak mendapat pengakuan istimewa atas kejernihan dan simpati yang dengannya beliau menyelidiki modalitas-modalitas rumit dari pemikiran filsafat Islam. Setiap orang yang menaruh minat pada dimensi-dimensi yang lebih dalam dari pemikiran Islam sepatutnya menyampaikan rasa terima kasih yang mendalam kepada White Cloud Press yang telah menyediakan esai-esai ini dalam satu jilid.

William C. Chittick
Mt. Sinai, New York
1 Maret 1994

BAB 1
STRUKTUR DASAR PEMIKIRAN METAFISIS DALAM ISLAM

Dalam esai pembuka ini, saya hendak menarik perhatian pembaca kepada salah satu ragam aktivitas filsafat yang paling penting di dalam filsafat Timur, sebagaimana dicontohkan oleh pemikiran sejumlah filsuf terkemuka Iran. Saya berkeyakinan bahwa pendekatan ini memiliki arti tersendiri dalam konteks khusus pertemuan Timur-Barat, sekaligus bertujuan menumbuhkan dan memupuk pemahaman timbal balik yang lebih baik antara Timur dan Barat pada tataran pemikiran filsafat. Sudah menjadi keyakinan saya bahwa terwujudnya persahabatan atau persaudaraan internasional yang sejati di antara bangsa-bangsa Timur dan Barat, yang berpijak pada pemahaman filosofis yang mendalam atas gagasan dan pemikiran satu sama lain, merupakan salah satu hal yang paling mendesak dibutuhkan dalam keadaan dunia dewasa ini.

Tidak seperti filsafat Barat, yang memperlihatkan keseragaman perkembangan historis yang cukup kentara sejak asal-usulnya pada masa pra-Sokratik hingga bentuk-bentuknya yang kontemporer, di Timur tidak terdapat keseragaman historis semacam itu. Kita hanya dapat berbicara tentang filsafat-filsafat Timur dalam bentuk jamak.

Oleh karena keadaan yang demikian, menurut hemat saya, amatlah penting agar aneka filsafat Timur dikaji secara sistematis dengan tujuan sampai pada suatu kerangka struktural yang menyeluruh, semacam meta-filsafat bagi filsafat-filsafat Timur, yang dengannya filsafat-filsafat besar Timur dapat diangkat ke suatu tataran keseragaman struktural tertentu.

Dengan kata lain, sebelum kita mulai memikirkan kemungkinan pemahaman filosofis yang membuahkan hasil antara

Timur dan Barat, kita terlebih dahulu mesti mewujudkan pemahaman filosofis yang lebih baik di dalam batas-batas tradisi filsafat Timur itu sendiri. Dengan gagasan seperti itulah saya mendekati persoalan struktur dasar pemikiran metafisis dalam Islam.

Sepanjang sejarahnya yang panjang, Islam telah melahirkan sejumlah pemikir terkemuka dan beragam mazhab filsafat. Di sini saya hanya akan mengangkat salah satunya, yakni yang dikenal sebagai mazhab "kesatuan eksistensi" (*waḥdat al-wujūd*) dan yang tak syak lagi merupakan salah satu yang terpenting. Konsep ini, kesatuan eksistensi, berpangkal pada seorang filsuf-mistikus Arab besar dari Spanyol pada abad kesebelas dan kedua belas, Ibn ʿArabī (1165–1240 M). Konsep ini memancarkan pengaruh yang luar biasa besar atas mayoritas pemikir Muslim, teristimewa di Iran, dalam kurun yang membentang dari abad ketiga belas hingga abad keenam belas dan ketujuh belas, manakala tradisi pemikiran metafisis Islam menemukan titik puncak dan titik pemaduannya yang menyeluruh dalam pemikiran Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, yang lazim dikenal sebagai Mullā Ṣadrā (1571–1640 M).

Dengan demikian, cakupan esai ini sungguh terbatas, baik secara historis maupun geografis. Walakin persoalan-persoalan yang hendak saya bahas adalah persoalan-persoalan yang termasuk ke dalam dimensi paling fundamental dari pemikiran metafisis pada umumnya. Lebih dari itu, saya ingin menegaskan bahwa mazhab "kesatuan eksistensi" bukanlah sesuatu dari masa silam bagi Islam. Sebaliknya, tradisi itu masih hidup dengan penuh daya di Iran masa kini. Saya berharap pemaparan saya atas persoalan-persoalan ini akan menerangi kedudukan yang ditempati Iran dalam dunia filsafat Timur.

Sebagai salah satu ciri paling menonjol dari pemikiran Iran pada kurun-kurun yang baru saja disebutkan, kita dapat mulai dengan menunjuk pada suatu pencarian tak kunjung reda akan sesuatu yang kekal dan mutlak di seberang dunia hal-hal yang nisbi dan fana. Bila dirumuskan dengan cara demikian, hal ini mungkin terdengar sebagai suatu kebenaran yang sudah gamblang; nyatanya, ini adalah ciri yang lazim dimiliki oleh hampir semua agama. Namun, titik pentingnya ialah bahwa persoalan ini diang-

kat dalam Islam dalam kerangka realitas eksistensi. "Eksistensi" (*wujūd*) di sini merupakan istilah kunci yang sentral.

Guna menjelaskan makna sejati gagasan ini dalam konteks historisnya, saya mesti menerangkan secara ringkas apa yang di Barat lazim dikenal sebagai tesis "keaksidenan eksistensi" (ʿaraḍiyyat al-wujūd) yang dinisbahkan kepada Avicenna, atau Ibn Sīnā (980–1037 M). Tesis yang termasyhur ini pertama kali dinisbahkan kepada Avicenna oleh Averroes, atau Ibn Rushd (1126–1198 M), seorang filsuf Arab ternama dari Spanyol pada abad kedua belas, dan kemudian di Barat oleh Thomas Aquinas yang mengikuti Averroes dalam memahami kedudukan Avicenna. Dalam terang apa yang kini kita ketahui tentang pemikiran Avicenna, pemahaman mereka merupakan suatu kekeliruan tafsir. Walakin kedudukan Avicennian sebagaimana disalahtafsirkan oleh Averroes dan Thomas memainkan peran yang amat penting, bukan hanya di Timur melainkan juga di dalam sejarah filsafat Barat.

Sesungguhnya, sejak fase paling awal perkembangan historis filsafat Islam, konsep "eksistensi" (*wujūd*), sebagai warisan dari filsafat Yunani, merupakan persoalan metafisis terbesar yang mesti dihadapi para pemikir Muslim. Persoalan ini pertama kali diangkat secara eksplisit oleh al-Fārābī (872–950 M), dan disajikan dalam bentuk yang luar biasa oleh Avicenna manakala beliau menyatakan bahwa "eksistensi" adalah suatu aksiden (ʿaraḍ) dari "kuiditas" (*māhiyya*).

Pertanyaan terpenting yang mesti kita ajukan di sini ialah: Apa yang sesungguhnya hendak disampaikan Avicenna melalui pernyataan di atas? Poin ini terlebih dahulu mesti saya perjelas.

Dalam percakapan sehari-hari, kita senantiasa memakai proposisi yang subjeknya berupa kata benda dan predikatnya berupa kata sifat, umpamanya: "Bunga itu putih," "Meja ini cokelat," dan seterusnya. Menurut pola yang sama, dengan mudah kita dapat mengubah suatu proposisi eksistensial seperti: "Meja itu ada" atau "Meja itu bereksistensi" menjadi "Meja itu adalah sesuatu yang ada." Setelah diubah demikian, "eksistensi" tak lain hanyalah sebuah kata sifat yang menunjukkan suatu kualitas meja. Dan proposisi "meja itu ada" berdiri sepenuhnya sejajar

dengan proposisi "meja itu cokelat," sebab dalam kedua kasus itu subjeknya adalah kata benda yang menunjuk suatu substansi bernama "meja," sedangkan predikatnya adalah kata sifat yang secara gramatikal menunjukkan suatu sifat atau aksiden dari substansi tersebut.

Pada tataran inilah, dan hanya pada tataran inilah, Avicenna berbicara tentang eksistensi sebagai suatu "aksiden" dari esensi. Bila diungkapkan dengan cara lain, pada tataran analisis logis atau gramatikal atas realitas itulah masuk akal untuk mempertahankan keaksidenan eksistensi. Namun demikian, baik Averroes maupun Thomas Aquinas tidak memahami tesis Avicennian dengan cara yang demikian. Mereka beranggapan bahwa "eksistensi" dalam pemikiran Avicenna mestilah merupakan suatu sifat yang melekat pada suatu substansi, bukan hanya pada tataran analisis logis atau gramatikal atas realitas, melainkan pula dalam kerangka struktur realitas objektif dan lahiriah itu sendiri. Artinya, "eksistensi" menurut Avicenna mestilah merupakan suatu aksiden predikamental atau kategorial, yang dipahami dalam makna *ens in alio*, sesuatu yang berada di dalam sesuatu yang lain, yakni suatu sifat riil yang mengkualifikasi substansi-substansi riil, persis sebagaimana halnya sifat-sifat lazim lainnya, seperti keputihan yang ada pada sekuntum bunga, kedinginan yang ada pada es, atau kecokelatan yang ada pada meja.

Sudah terang bahwa kedudukan Avicennian, sekali dipahami dengan cara seperti itu, seketika akan menuntun pada suatu kesimpulan yang mustahil; yakni, bahwa meja itu mesti terlebih dahulu ada sebelum ia menjadi ada, sebagaimana meja mesti terlebih dahulu ada sebelum ia dapat menjadi cokelat, hitam, dan sebagainya. Inilah, pada kenyataannya, inti kritik Averroes dan Aquinas terhadap tesis Avicennian.

Avicenna sepenuhnya menyadari bahaya bahwa tesisnya mungkin disalahtafsirkan dengan cara demikian. Beliau menekankan bahwa kita tidak boleh mengelirukan "eksistensi" sebagai suatu aksiden dengan aksiden-aksiden lazim, seperti "cokelat," "putih," dan seterusnya. Beliau menekankan bahwa eksistensi adalah suatu jenis aksiden yang amat khas dan unik, karena realitas objektif yang ditunjuk oleh suatu proposisi seperti

"meja itu ada" menyuguhkan gambaran yang sama sekali berbeda dari apa yang secara alami disiratkan oleh bentuk proposisional ungkapan itu. Namun demikian, Avicenna sendiri tidak memperjelas struktur realitas objektif di luar-akal yang terdapat di seberang apa yang dimaksudkan oleh proposisi logis tersebut. Persoalan itu diserahkannya kepada angkatan sesudahnya.

Pada kurun-kurun sesudah Avicenna, persoalan ini memikul kepentingan yang tertinggi, dan sejumlah pendapat yang berlainan pun diajukan. Para filsuf yang tergolong ke dalam mazhab pemikiran yang hendak saya bicarakan ini memilih mengambil suatu kedudukan yang pada pandangan pertama mungkin tampak amat berani atau amat ganjil. Mereka menegaskan bahwa, di ranah realitas lahiriah, proposisi: "Meja itu ada" sebagaimana dipahami dalam makna hubungan substansi-aksiden ternyata menjadi tak bermakna. Sebab di alam realitas lahiriah, pada mulanya, tidak ada substansi yang berdiri sendiri bernama meja, tidak pula ada suatu "aksiden" riil bernama "eksistensi" yang datang untuk melekat pada substansi itu. Seluruh fenomena tentang sebuah meja yang dikualifikasi oleh "eksistensi" berubah menjadi sesuatu yang serupa gambar-bayangan, sesuatu yang tidak sepenuhnya semu tetapi yang mendekati sifat suatu ilusi. Dalam perspektif ini, baik meja itu maupun "eksistensi" sebagai "aksiden"-nya mulai tampak bagaikan hal-hal yang dilihat dalam sebuah mimpi.

Para filsuf ini tidak bermaksud mengatakan begitu saja bahwa dunia realitas sebagaimana kita cerap dalam pengalaman jaga kita itu pada dirinya sendiri tak-nyata atau sebuah mimpi. Mereka pun tidak hendak menegaskan bahwa proposisi: "Meja itu ada" tidak menunjuk pada realitas lahiriah macam apa pun. Pasti ada sekeping realitas yang bersesuaian dengannya. Satu-satunya poin yang hendak mereka sampaikan ialah bahwa struktur realitas lahiriah yang bersesuaian dengan proposisi ini sama sekali berbeda dari apa yang lazimnya disiratkan oleh bentuk proposisi itu, sebab di ranah ini "eksistensi" adalah satu-satunya realitas. "Meja" tak lain hanyalah suatu modifikasi batin dari realitas ini, salah satu penentuan-dirinya. Dengan demikian, di alam realitas lahiriah, subjek dan predikat mesti bertukar tempat. "Meja" yang merupa-

kan subjek logis atau gramatikal dari proposisi: "Meja itu ada," di ranah ini bukanlah subjek; melainkan sebuah predikat. Subjek yang sesungguhnya ialah "eksistensi," sedangkan "meja" tak lain hanyalah suatu "aksiden" yang menentukan subjek itu menjadi suatu hal yang khusus. Nyatanya semua yang disebut "esensi," seperti sifat-menjadi-meja, sifat-menjadi-bunga, dan sebagainya, di alam realitas lahiriah tak lain hanyalah "aksiden-aksiden" yang memodifikasi dan membatasi satu realitas tunggal bernama "eksistensi" menjadi tak terhitung banyaknya hal.

Visi realitas semacam itu, bagaimanapun, tidak terjangkau oleh kesadaran manusia selama ia bertahan pada tataran pengalaman sehari-hari yang lumrah. Guna memperoleh akses kepadanya, menurut para filsuf mazhab ini, budi mesti mengalami suatu transformasi diri yang total. Kesadaran mesti melampaui dimensi kognisi lumrah, tempat dunia wujud dialami sebagai terdiri dari hal-hal yang padat dan berdiri sendiri, yang masing-masing memiliki apa yang disebut esensi sebagai inti ontologisnya. Di dalam budi mesti muncul suatu jenis kesadaran yang sama sekali berbeda, yang dengannya dunia tersingkap dalam cahaya yang seluruhnya lain. Pada titik inilah filsafat Iran berbelok secara mencolok ke arah mistisisme. Demikian jauhnya sehingga seorang filsuf seperti Mullā Ṣadrā sampai menyatakan bahwa filsafat mana pun yang tidak berpijak pada visi mistis atas realitas tak lain hanyalah sebuah pelipur intelektual yang sia-sia. Dalam istilah yang lebih konkret, gagasan dasar di sini ialah bahwa suatu pandangan-dunia metafisis yang integral hanya mungkin di atas landasan suatu bentuk hubungan subjek-objek yang unik.

Perlu dicatat sehubungan dengan ini bahwa, di dalam ragam filsafat Islam ini maupun di dalam filsafat-filsafat besar Timur lainnya, metafisika atau ontologi terjalin tak terpisahkan dengan keadaan subjektif manusia, sehingga realitas yang sama persis dikatakan dicerap secara berbeda-beda seturut derajat kesadaran yang berlainan.

Persoalan tentang bentuk hubungan subjek-objek yang unik ini dibahas dalam Islam sebagai persoalan *ittiḥād al-ʿālim wa-al-maʿlūm*, yakni "penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui." Apa pun yang kebetulan menjadi objek pengetahuan,

derajat pengetahuan yang tertinggi senantiasa tercapai manakala yang mengetahui, yakni subjek manusiawi, menjadi sepenuhnya menyatu dan seidentik dengan objek, demikian rupa sehingga tidak tersisa lagi pembedaan di antara keduanya. Sebab pembedaan atau pemisahan berarti jarak, dan jarak dalam hubungan kognitif berarti ketidaktahuan. Selama masih tersisa pembedaan sekecil apa pun antara subjek dan objek, artinya, selama masih ada subjek dan objek sebagai dua entitas yang dapat dibedakan satu sama lain, kognisi yang sempurna belum terwujud. Pada hal ini mesti kita tambahkan satu amatan lain menyangkut objek kognisi, yakni bahwa objek kognisi yang tertinggi, bagi para filsuf mazhab ini, adalah "eksistensi."

Dan menurut Mullā Ṣadrā, salah seorang tokoh paling terkemuka dalam mazhab ini, pengetahuan yang sejati tentang "eksistensi" tidak dapat diperoleh melalui penalaran rasional, melainkan hanya melalui suatu jenis intuisi yang amat khas. Modus kognisi yang belakangan ini, dalam pandangan Mullā Ṣadrā, justru berupa pengetahuan tentang "eksistensi" melalui "penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui," yakni mengetahui "eksistensi" bukan dari luar sebagai suatu "objek" pengetahuan, melainkan dari dalam, melalui manusia yang menjadi atau bahkan menjadi "eksistensi" itu sendiri, yaitu melalui realisasi-diri manusia. Sudah gamblang bahwa penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui semacam itu tidak dapat terwujud pada tataran pengalaman manusia sehari-hari, tempat subjek berdiri kekal berhadapan dengan objek. Subjek dalam keadaan semacam itu menggenggam "eksistensi" hanya sebagai suatu objek. Ia mengobjektifikasi "eksistensi" sebagaimana ia mengobjektifikasi segala hal lain, sementara "eksistensi" dalam realitasnya sebagai *actus essendi* dengan tegas dan tak henti-hentinya menampik menjadi sebuah "objek." Suatu "eksistensi" yang telah diobjektifikasi tak lain hanyalah penyimpangan dari realitas "eksistensi" itu sendiri.

Ḥaydar Āmulī, salah seorang metafisikus Iran terkemuka pada abad keempat belas, berkata: "Manakala manusia berupaya mendekati 'eksistensi' melalui inteleknya yang lemah (ʿaql ḍaʿīf)

dan pemikirannya yang rapuh (*afkār rakīkah*), kebutaan dan kebingungannya yang alamiah kian bertambah-tambah belaka."

Orang kebanyakan yang tidak memiliki akses kepada pengalaman transendental atas Realitas diumpamakan dengan seorang buta yang tidak dapat berjalan dengan aman tanpa bantuan tongkat di tangannya. Tongkat yang memberi tuntunan kepada si buta di sini melambangkan daya rasional budi. Yang ganjil ihwal ini ialah bahwa tongkat yang menjadi sandaran si buta itu justru merupakan penyebab kebutaannya. Hanya ketika Musa melemparkan tongkatnya, tersingkaplah tabir bentuk-bentuk fenomenal dari pandangannya. Hanya ketika itulah ia menyaksikan, di seberang tabir, di seberang bentuk-bentuk fenomenal, keindahan yang menakjubkan dari Realitas absolut.

Maḥmūd Shabastarī, seorang filsuf-mistikus Iran terkemuka pada abad ketiga belas dan keempat belas, berkata dalam *Gulshan-e Rāz* yang termasyhur:

> *Campakkanlah akal; berdiamlah senantiasa bersama Realitas,*
>
> *Karena mata kelelawar tak berdaya menatap matahari.*

Akal yang mencoba melihat Realitas absolut, kata Lāhījī dalam *Sharḥ-e Gulshan-e Rāz*-nya, tak ubahnya mata yang mencoba menatap matahari. Bahkan dari kejauhan pun, pancaran matahari yang mahadahsyat membutakan mata akal. Dan seraya mata akal naik ke tahap-tahap Realitas yang lebih tinggi, berangsur-angsur mendekati wilayah metafisis Yang Mutlak, kegelapan itu kian dalam hingga pada akhirnya segala sesuatu berubah menjadi hitam kelam.

Seraya manusia mendekati sekitar wilayah suci Realitas, ujar Muḥammad Lāhījī, cahaya cemerlang yang memancar darinya tampak hitam di matanya. Kecemerlangan pada puncak ekstremnya menjadi sepenuhnya seidentik dengan kegelapan yang paling pekat. Untuk memakai peristilahan yang tak begitu bersifat kiasan, "eksistensi" dalam kemurniannya yang absolut, di mata manusia biasa, tak tertampak bagaikan kehampaan belaka. Maka jadilah bahwa mayoritas manusia bahkan tidak menyadari

"cahaya" dalam realitasnya yang sejati. Bagaikan orang-orang yang duduk di dalam gua dalam mitos Platonik yang termasyhur, mereka tetap berpuas diri memandang bayang-bayang yang dilemparkan matahari. Mereka melihat pantulan-pantulan cahaya yang samar pada layar apa yang disebut dunia lahiriah, lalu berkeyakinan bahwa pantulan-pantulan itulah satu-satunya realitas.

Ḥaydar Āmulī, sehubungan dengan ini, membagi eksistensi menjadi (1) eksistensi murni dan absolut sebagai cahaya murni, dan (2) eksistensi yang berbayang dan gelap: cahaya (*nūr*) dan bayangan (*ẓill*). Dilihat melalui mata seorang metafisikus sejati, bayangan pun adalah eksistensi. Walakin ia bukanlah realitas eksistensi yang murni.

Kedudukan ontologis sosok-sosok yang berbayang, yakni bentuk-bentuk eksistensi yang telah diobjektifikasi, yang pada tataran pengalaman sehari-hari yang lumrah menampak kepada kesadaran manusia sebagai hal-hal yang padat dan berdiri sendiri, menurut Mullā Ṣadrā, tak ubahnya kedudukan suatu "fatamorgana yang secara palsu menampilkan citra air, padahal pada kenyataannya ia sama sekali tak bersangkut-paut dengan air." Namun demikian, hal-hal fenomenal, kendati pada dirinya sendiri bersifat berbayang, juga tidak sepenuhnya hampa dari realitas. Sebaliknya, hal-hal itu adalah nyata jika ditimbang dalam kaitannya dengan sumber metafisisnya. Nyatanya, bahkan di dunia empiris pun, tak ada sesuatu yang sepenuhnya tak-nyata. Bahkan sebuah fatamorgana pun tidak sama sekali tak-nyata, dalam pengertian bahwa persepsinya ditimbulkan oleh eksistensi aktual dari hamparan padang gurun yang luas. Namun dalam perspektif metafisis, padang gurun yang menjadi landasan empiris sebuah fatamorgana itu sendiri mesti dipandang sebagai sesuatu yang berciri fatamorgana, jika dibandingkan dengan landasan realitas yang paling puncak.

Pendekatan Islam terhadap persoalan kenyataan dan ketaknyataan dunia fenomenal ini sepatutnya mengingatkan kita pada kedudukan yang diambil oleh filsafat Vedānta sebagaimana diwakili oleh diktum Śaṅkara yang termasyhur, yang berbunyi: "Dunia adalah rangkaian kognisi yang bersinambung tentang Brahman" (*Brahma-pratyaya-santatir jagat*). Bagi Śaṅkara pun,

dunia fenomenal adalah Brahman atau Realitas absolut itu sendiri sebagaimana ia menampak kepada kesadaran manusia biasa seturut struktur alamiah kesadaran itu. Dalam hal ini, dunia bukanlah ilusi murni, karena di bawah setiap bentuk fenomenal tersembunyi Brahman itu sendiri, persis sebagaimana seutas tali yang keliru dipersepsi sebagai seekor ular dalam gelap tidaklah sama sekali tak-nyata, sebab persepsi ular di sini ditimbulkan oleh eksistensi aktual tali itu. Dunia fenomenal menjadi tak-nyata atau palsu (*jagan mithyā*) hanya manakala ia diambil sebagai suatu realitas yang paling puncak dan berdiri sendiri. Ia sama sekali tidak palsu dan tidak ilusif sejauh ia adalah Brahman sebagaimana dicerap oleh kesadaran kita yang tak-absolut.

Demikian pula dalam filsafat Islam, dunia fenomenal adalah nyata sejauh ia merupakan kebenaran atau Realitas absolut sebagaimana dicerap oleh budi manusia yang nisbi seturut struktur alamiahnya. Walakin ia palsu dan tak-nyata jika diambil sebagai sesuatu yang paling puncak dan berdiri sendiri. Seorang metafisikus sejati yang layak menyandang nama itu adalah ia yang sanggup menyaksikan dalam setiap hal tunggal di dunia ini Realitas yang mendasarinya, yang bentuk fenomenalnya tak lain hanyalah manifestasi-diri dan penentuan-dirinya. Namun persoalannya kini ialah: Bagaimana visi Realitas semacam itu dapat diperoleh sebagai perkara pengalaman aktual? Terhadap pertanyaan yang menentukan ini, filsafat eksistensi Islam menjawab dengan mengatakan bahwa ia hanya dapat diperoleh melalui suatu "penyaksian" batin (*shuhūd*), "pencicipan" (*dhawq*), "kehadiran" (*ḥuḍūr*), atau "penyinaran" (*ishrāq*).

Apa pun makna persis istilah-istilah teknis ini, dan ke derajat mana pun istilah-istilah itu mungkin berbeda satu sama lain, dalam hal apa pun akan menjadi gamblang bahwa pengalaman Realitas semacam itu tidak dapat diaktualkan selama masih tersisa subjek kognisi sebagai suatu "subjek," artinya, selama masih tersisa kesadaran-ego dalam diri manusia. Ego empiris adalah penghalang yang paling serius di jalan menuju pengalaman "melihat melalui realisasi-diri." Sebab bertahannya ego individual dengan sendirinya menempatkan suatu jarak epistemologis antara manusia dan realitas "eksistensi," sekalipun itu adalah "ek-

sistensi" dirinya sendiri. Realitas eksistensi baru tergenggam secara langsung manakala keakuan empiris dilenyapkan, manakala kesadaran-ego sepenuhnya luruh ke dalam kesadaran akan Realitas, atau lebih tepatnya, kesadaran yang adalah Realitas.

Dari sinilah pentingnya yang tertinggi yang dilekatkan dalam jenis filsafat ini pada pengalaman yang disebut *fanāʾ*, yang secara harfiah berarti peleburan, yakni penihilan total kesadaran-ego. Dunia fenomenal adalah dunia kemajemukan. Kendati kemajemukan pada akhirnya tak lain adalah aspek pengungkapan-diri dari Realitas absolut itu sendiri, ia yang mengenal Realitas hanya dalam bentuk kemajemukan mengenal Realitas hanya melalui bentuk-bentuknya yang teraneka-ragam, dan gagal mencerap kesatuan yang mendasari Realitas.

Pengalaman langsung akan Realitas melalui "realisasi-diri" justru berupa kognisi langsung atas Realitas absolut sebelum ia teraneka-ragam menjadi hal-hal yang berbeda-beda. Guna melihat Realitas dalam ketaktentuannya yang absolut, ego pun mesti melampaui penentuan esensialnya sendiri.

Dengan demikian, sudah pasti bahwa terdapat aspek manusiawi pada pengalaman *fanāʾ*, sejauh ia melibatkan upaya sadar di pihak manusia untuk menyucikan dirinya dari segala kegiatan ego. ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, seorang penyair-filsuf Iran ternama pada abad kelima belas, berkata, "jauhkanlah dirimu dari egomu sendiri, dan bebaskanlah budimu dari penglihatan akan yang lain." Kata "yang lain" di sini berarti segala sesuatu selain Realitas absolut. Upaya-upaya yang dilakukan seseorang demi pencapaian *fanāʾ* secara teknis disebut *tawḥīd*, yang secara harfiah berarti "menjadikan banyak hal satu" atau "penyatuan," yakni suatu pemusatan budi yang absolut dalam meditasi yang mendalam. Ia berupa, sebagaimana dijelaskan Jāmī, upaya manusia menjadikan budinya bersih (*takhlīṣ*) dari segala hubungannya dengan apa pun selain Realitas absolut, baik sebagai objek hasrat dan kehendak maupun sebagai objek pengetahuan dan kognisi. Demikian jauhnya sehingga pada akhirnya bahkan kesadaran akan *fanāʾ*-nya sendiri pun mesti lenyap dari kesadarannya. Dalam pengertian ini, pengalaman peleburan (*fanāʾ*) melibatkan peleburan atas peleburan (*fanāʾ-ye fanāʾ*), yakni lenyapnya se-

cara total kesadaran manusia akan kelenyapannya sendiri. Sebab bahkan kesadaran akan *fanāʾ* adalah kesadaran akan sesuatu selain Realitas absolut. Amatlah berarti bahwa *fanāʾ* yang absolut semacam itu, yang di dalamnya tidak tersisa bahkan sejejak pun kesadaran-*fanāʾ* (yang, sekadar catatan selayang pandang, jelas menemukan padanan persisnya dalam konsepsi Buddhisme Mahayana tentang śūnyatā atau kehampaan) tidak dipandang semata sebagai keadaan subjektif yang terwujud dalam diri manusia; ia sekaligus, pada saat yang sama, adalah realisasi atau aktualisasi Realitas absolut dalam keabsolutannya.

Poin ini tak dapat terlampau ditekankan, sebab jika kita gagal menggenggamnya dengan tepat, struktur filsafat metafisika Islam itu sendiri tidak akan dipahami secara benar. *Fanāʾ* sudah pasti merupakan pengalaman manusiawi. Manusialah yang benar-benar mengalaminya. Namun ia bukan semata-mata pengalaman manusiawi. Sebab ketika manusia benar-benar mengalaminya, ia tak lagi menjadi dirinya sendiri. Dalam pengertian ini, manusia bukanlah subjek pengalaman. Subjeknya justru Realitas metafisis itu sendiri. Dengan kata lain, pengalaman manusiawi akan *fanāʾ* itu sendiri adalah aktualisasi-diri Realitas. Ia, dalam peristilahan Islam, adalah unggulnya aspek pengungkapan-diri Realitas atas aspek penyembunyian-dirinya sendiri, unggulnya *ẓāhir*, yang tampak, atas *bāṭin*, yang tersembunyi. Pengalaman *fanāʾ* dalam hal ini tak lain hanyalah pancaran (*fayḍ*) cahaya metafisis dari Realitas absolut.

Daya aspek pengungkapan-diri Realitas senantiasa membuat dirinya terasa dalam hal-hal dan peristiwa-peristiwa dunia fenomenal. Sebab jika tidak demikian, tak akan ada dunia fenomenal di sekitar kita. Tetapi di sana, di dunia fenomenal, Realitas mengungkapkan dirinya hanya melalui bentuk-bentuk yang nisbi dan bersifat ruang-waktu. Sebaliknya, dalam kesadaran absolut seorang metafisikus-mistikus, Realitas mengungkapkan dirinya dalam keabsolutan asalinya, di seberang segala penentuan yang nisbi. Inilah yang secara teknis dikenal sebagai *kashf* atau *mukāshafah*, yakni pengalaman penyingkapan tabir.

Fanāʾ sebagai pengalaman manusiawi adalah pengalaman manusia menyaksikan penihilan total egonya sendiri, dan sebagai

konsekuensinya, segala hal yang telah terkait dengan ego dalam kedudukannya sebagai objek kognisi dan volisinya. Pengalaman ini kiranya bersesuaian dengan suatu peristiwa spiritual yang dikenal dalam Zen Buddhisme sebagai "gugurnya budi-dan-tubuh" (*shin jin datsu raku*), yakni seluruh kesatuan "budi-tubuh," yang tak lain adalah apa yang disebut ego atau diri, yang kehilangan pijakannya yang seolah kokoh lalu gugur ke dasar kehampaan metafisis dan epistemologis. Namun demikian, baik dalam Zen Buddhisme maupun dalam Islam, hal ini bukanlah puncak tertinggi pengalaman metafisis. Setelah melalui tahap yang menentukan ini, filsuf itu semestinya menaik ke suatu tahap yang lebih tinggi lagi, yang dikenal dalam Zen sebagai budi-dan-tubuh-yang-telah-gugur (*datsu raku shin jin*) dan dalam Islam sebagai pengalaman *baqā'* atau "ketetapan," yakni ketetapan yang kekal di dalam Realitas absolut bersama Realitas absolut.

Pada tahap *fanā'*, ego-semu atau diri yang nisbi telah sepenuhnya luruh ke dalam kehampaan. Pada tahap berikutnya, manusia dihidupkan kembali dari kehampaan itu, seluruhnya berubah menjadi suatu Diri yang absolut. Yang dihidupkan kembali itu, secara lahiriah, adalah manusia lama yang sama, tetapi ia adalah manusia yang telah sekali melampaui penentuannya sendiri. Ia memperoleh kembali kesadaran normal dan sehari-harinya, dan seiring itu dunia fenomenal kemajemukan yang normal dan sehari-hari kembali membentang di hadapan matanya. Dunia kemajemukan menampak kembali dengan segenap warnanya yang kaya tak berhingga. Namun demikian, karena ia telah menanggalkan penentuannya sendiri, dunia kemajemukan yang dicerapnya pun berada di seberang segala penentuan.

Pandangan-dunia yang baru ini kiranya sebanding dengan pandangan-dunia yang mungkin dimiliki oleh setetes air seandainya ia tiba-tiba dapat terjaga pada kenyataan bahwa menjadi setetes air individual yang berdiri sendiri tak lain hanyalah suatu penentuan-semu yang dibebankannya atas dirinya sendiri, dan bahwa pada kenyataannya ia senantiasa tak lain adalah samudra yang tak berbatas. Dengan cara yang serupa, filsuf-mistikus yang telah mencapai keadaan *baqā'* melihat dirinya sendiri dan segala hal lain di sekitarnya sebagai sekian banyak penentuan dari satu

Realitas tunggal. Dunia penjadian yang bergolak, di matanya, berubah menjadi suatu medan luas tempat Realitas absolut memanifestasikan dirinya dalam berjuta bentuk yang berbeda-beda. Visi realitas ini telah melahirkan dalam Islam suatu sistem metafisis yang khas Timur, yang berpijak pada permainan yang dinamis dan halus antara kesatuan dan kemajemukan. Saya hendak membahas beberapa aspek dari persoalan ini pada bagian berikut.

✳

Pada titik ini saya ingin mengulang apa yang telah saya kemukakan sebelumnya, yakni bahwa dalam jenis filsafat ini metafisika berkorelasi paling erat dengan epistemologi.

Korelasi antara yang metafisis dan yang epistemologis dalam konteks ini berarti hubungan keidentikan yang paling puncak antara apa yang ditetapkan sebagai struktur objektif realitas dan apa yang lazim dianggap berlangsung secara subjektif dalam kesadaran manusia. Ia berarti, secara ringkas, bahwa tidak ada jarak, tidak boleh ada jarak antara "subjek" dan "objek." Bahkan belum cukup cermat untuk mengatakan bahwa keadaan subjek secara esensial menentukan aspek yang dalam aspek itu objek dicerap, atau bahwa satu objek yang sama cenderung menampak amat berbeda seturut sudut pandang yang berlainan yang diambil oleh subjek. Melainkan, keadaan kesadaran adalah keadaan dunia lahiriah. Artinya, struktur objektif realitas tak lain adalah sisi seberang dari struktur subjektif budi. Dan justru itulah Realitas metafisis.

Maka, untuk mengangkat persoalan yang menjadi perhatian langsung kita, *fanā'* dan *baqā'*, "peleburan" dan "ketetapan," bukan hanya keadaan subjektif. Keduanya juga keadaan objektif. Yang subjektif dan yang objektif di sini adalah dua dimensi atau dua aspek dari satu struktur metafisis Realitas yang sama.

Saya telah menjelaskan *fanā'* dan *baqā'* yang subjektif. Adapun *fanā'* yang objektif, ia juga dikenal sebagai tahap ontologis "penyatuan" (*jam'*, yang secara harfiah berarti "pengumpulan" atau "segala-hal-dihimpunkan-bersama"), sedangkan *baqā'* yang objektif disebut tahap "penyatuan atas penyatuan" (*jam'*

al-jamʿ), "pemisahan setelah penyatuan" (*farq baʿd al-jamʿ*), atau "pemisahan kedua" (*farq thānī*). Terlebih dahulu akan saya jelaskan apa yang sesungguhnya dimaksudkan oleh istilah-istilah teknis ini.

Kata "pemisahan" (*farq*) pada mulanya menunjuk pada pandangan realitas menurut akal sehat. Sebelum kita secara subjektif mencapai tahap *fanāʾ*, secara alami kita cenderung memisahkan Yang Mutlak dari dunia fenomenal. Dunia fenomenal adalah ranah kenisbian, suatu dunia yang di dalamnya tak ada sesuatu yang absolut, tempat segala hal teramati sebagai tak-kekal, fana, dan senantiasa berubah. Inilah jenis amatan yang memainkan peran teramat penting dalam Buddhisme sebagai prinsip ketakkekalan semesta. Dunia kemajemukan, perlu dicatat, adalah suatu ranah tempat indra dan akal kita menjalankan fungsi-fungsinya yang normal.

Berhadapan dengan bidang kenisbian dan ketakkekalan ini, Yang Mutlak ditempatkan sebagai sesuatu yang secara esensial berbeda dari yang pertama tadi, sebagai sesuatu yang secara absolut mengatasi dunia yang tak-kekal. Dengan demikian, Realitas terbelah menjadi dua bagian yang sama sekali berbeda. Dikotomi inilah yang disebut "pemisahan" (*farq*). Pandangan empiris atas realitas disebut "pemisahan" pula karena dalam pandangan ini segala hal terpisah satu sama lain melalui batas-batas esensial. Sebuah gunung adalah gunung. Ia bukan, dan tak mungkin menjadi, sebuah sungai. Gunung dan sungai secara esensial berbeda satu sama lain.

Dunia wujud menampak dalam cahaya yang sama sekali berbeda manakala dipandang melalui mata seseorang yang telah mencapai keadaan subjektif *fanāʾ*. Batas-batas esensial yang memisahkan satu hal dari hal lain tak lagi ada di sini. Kemajemukan tak lagi teramati. Ini berpangkal dari kenyataan bahwa karena tidak tersisa lagi kesadaran-ego, artinya, karena tidak ada lagi subjek epistemologis yang melihat hal-hal, dengan sendirinya tidak ada pula objek-objek untuk dilihat. Seraya segala gejolak dan gelora psikologis surut hingga ke titik kehampaan dalam pengalaman *fanāʾ*, gejolak ontologis yang selama ini menandai dunia lahiriah pun mereda menjadi suatu Keheningan

yang absolut. Seraya keterbatasan ego lenyap di pihak subjek, segala keterbatasan fenomenal hal-hal di dunia objektif pun lenyap dari panggung, dan yang tersisa hanyalah kesatuan absolut Realitas dalam kemurniannya sebagai suatu kesadaran absolut yang mendahului pembelahannya menjadi subjek dan objek. Tahap ini disebut dalam Islam "pengumpulan" (*jamʿ*) karena ia "mengumpulkan" segala hal yang menyusun dunia fenomenal dan mengembalikannya kepada ketakterpilahannya yang semula. Dalam peristilahan teologis, inilah tahap yang di dalamnya orang beriman menyaksikan Tuhan, dan Tuhan semata, tanpa melihat makhluk apa pun. Ia juga dikenal sebagai tahap "Tuhan ada, dan tiada sesuatu pun selain Dia." Tahap ini kiranya bersesuaian dengan apa yang oleh filsuf Tao, Chuang Tzu, disebut "kekacauan" (*hun tun*).

Tahap berikutnya, yang merupakan tahap terakhir dan tertinggi, ialah tahap *baqāʾ*. Secara subjektif, inilah tahap yang di dalamnya manusia memperoleh kembali kesadaran fenomenalnya setelah mengalami penihilan eksistensial atas dirinya sendiri. Budi yang telah sepenuhnya berhenti bekerja pada tahap sebelumnya kini melanjutkan kembali kegiatan kognitifnya yang normal. Sejalan dengan kelahiran-kembali subjektif ini, dunia fenomenal pun terbit kembali. Sekali lagi dunia membentangkan dirinya di hadapan mata manusia dalam bentuk gelombang-gelombang kemajemukan yang bergolak. Hal-hal yang telah "dikumpulkan" ke dalam kesatuan kini kembali terpisah satu sama lain sebagai sekian banyak entitas yang berbeda-beda. Inilah sebabnya tahap ini disebut "pemisahan setelah penyatuan" atau "pemisahan kedua."

Namun demikian, terdapat perbedaan penting antara "pemisahan" pertama dan "pemisahan" kedua. Dalam "pemisahan pertama," yang merupakan tahap pra-*fanāʾ* baik secara subjektif maupun objektif, hal-hal yang tak terhitung banyaknya itu benar-benar terpisah satu sama lain, masing-masing teramati hanya sebagai entitas yang mandiri dan berdiri sendiri. Dan sebagai entitas semacam itu, hal-hal itu ditempatkan berhadap-hadapan dengan Yang Mutlak, lagi-lagi sebagai dua ranah ontologis yang sama sekali berbeda, yang di antara keduanya tidak ada hubungan batin. Pada tahap "pemisahan kedua" pun, segala hal fenomenal

tak keliru lagi dibedakan satu sama lain melalui masing-masing-nya yang memiliki batas esensialnya sendiri yang khas baginya. Dan dimensi ontologis kemajemukan *qua* kemajemukan ini juga tak keliru lagi dibedakan dari dimensi kesatuan.

Walakin "pemisahan kedua" bukanlah kemajemukan belaka, sebab pada tahap ini segala batas esensial hal-hal, kendati jelas teramati, diketahui tak lain hanyalah sekian banyak penentuan-diri dari kesatuan absolut itu sendiri. Dan karena "kesatuan" melebur di dalam kemurniannya sendiri segala perbedaan ontologis, seluruh dunia wujud di sini didapati akhirnya dapat direduksi menjadi satu akar metafisis tunggal. Dari sudut pandang semacam itu, yang dapat dikatakan ada dalam makna kata yang sesungguhnya tak lain hanyalah akar metafisis tunggal dari segala hal ini. Dalam pengertian ini, kemajemukan yang teramati di sini adalah kesatuan. Satu-satunya poin penting ialah bahwa kesatuan pada tahap ini adalah kesatuan dengan artikulasi-artikulasi batin. Dan tahap ini disebut "pengumpulan atas pengumpulan" (*jamʿ al-jamʿ*) justru karena hal-hal fenomenal yang semuanya telah sekali direduksi kepada kesatuan absolut dari penihilan total pada tahap *fanāʾ*, yakni "pengumpulan" yang pertama, kini kembali "dipisahkan" lalu kembali "dikumpulkan" bersama dalam visi kesatuan yang baru ini.

Dengan demikian, dari sudut pandang khusus ini, perbedaan antara Kesatuan pada tahap *fanāʾ* yakni "pengumpulan" dan kesatuan pada tahap *baqāʾ* atau "pengumpulan atas pengumpulan" terletak pada kenyataan bahwa kesatuan pada tahap *fanāʾ* adalah suatu kesatuan yang sederhana dan absolut tanpa artikulasi batin sama sekali, sedangkan kesatuan yang tampak pada tahap "pengumpulan atas pengumpulan" adalah suatu kesatuan yang terartikulasi secara batiniah. Dan Realitas sebagaimana teramati pada tahap yang belakangan ini secara filosofis merupakan suatu *coincidentia oppositorum*, dalam pengertian bahwa kesatuan adalah kemajemukan dan kemajemukan adalah kesatuan. Ia berpijak pada visi kesatuan di tengah-tengah kemajemukan itu sendiri dan kemajemukan di tengah-tengah kesatuan itu sendiri. Sebab sebagaimana dicatat Lāhījī, kesatuan atau Yang Mutlak di sini berfungsi sebagai sebuah cermin yang memantulkan segala

hal fenomenal, sementara kemajemukan atau hal-hal fenomenal menjalankan fungsi cermin yang tak terhitung jumlahnya, yang masing-masing memantulkan dengan caranya sendiri Yang Mutlak yang sama, suatu metafora yang sungguh mirip dengan citra Buddhis tentang rembulan yang terpantul pada sejumlah genangan air yang berbeda-beda, sementara rembulan itu sendiri tetap dalam kesatuan asalinya kendati ia terbelah menjadi banyak rembulan yang berbeda sebagai pantulan.

Ia yang telah mencapai tahap ini dikenal dalam tradisi filsafat Islam sebagai "manusia bermata dua" (*dhū al-ʿaynayn*). Ia adalah manusia yang, dengan mata kanannya, melihat kesatuan, yakni Realitas absolut, dan tak lain kecuali kesatuan, sementara dengan mata kirinya ia melihat kemajemukan, yakni dunia hal-hal fenomenal. Yang lebih penting ihwal jenis manusia ini ialah bahwa, di samping visinya yang serentak atas kesatuan dan kemajemukan, ia mengetahui bahwa keduanya pada akhirnya adalah satu dan hal yang sama. Oleh karena demikian, ia mengenali dalam setiap hal yang benar-benar ada dua aspek yang berbeda: aspek *fanāʾ* dan aspek *baqāʾ*. Tak perlu dikatakan lagi bahwa istilah *fanāʾ* dan *baqāʾ* di sini diambil dalam makna ontologis, kendati keduanya tidak tak berkait dengan pengalaman subjektif yang masing-masing dikenal dengan sebutan yang sama.

Aspek *fanāʾ* dalam suatu hal adalah aspek yang dalam aspek itu ia ditimbang sebagai sesuatu yang tertentu, terindividuasi, dan terbatas secara esensial. Dalam aspek ini, setiap hal yang ada semestinya bersifat tak-ada, suatu "ketiadaan." Sebab "eksistensi" yang seolah dimilikinya pada kenyataannya adalah eksistensi pinjaman; pada dirinya sendiri ia tak-nyata (*bāṭil*) dan bertahan di atas landasan Ketiadaan.

Sebaliknya, aspek *baqāʾ* adalah aspek yang dalam aspek itu hal yang sama ditimbang sebagai suatu realitas, dalam pengertian sebagai suatu bentuk tertentu dari Yang Mutlak, suatu bentuk fenomenal yang di dalamnya Yang Mutlak memanifestasikan dirinya. Dalam aspek ini, tak ada sesuatu pun di dunia wujud yang tak-nyata.

Setiap hal yang ada secara konkret adalah suatu paduan khas dari aspek negatif dan aspek positif ini, suatu tempat per-

jumpaan antara yang temporal dan yang kekal, antara yang berhingga dan yang tak berhingga, antara yang nisbi dan yang absolut. Dan paduan kedua aspek ini melahirkan konsep suatu hal yang "mungkin" (*mumkin*). Bertentangan dengan gagasan lazim tentang "kemungkinan" ontologis, suatu hal yang "mungkin" bukanlah hal yang semata-mata nisbi dan berhingga. Sebagai suatu *locus* manifestasi-diri ilahi (*tajallī*), ia memiliki aspek lain yang secara langsung menghubungkannya dengan Realitas absolut. Dalam setiap hal tunggal, sekalipun itu hal yang paling hina yang dapat dibayangkan, filsuf-mistikus mengenali suatu manifestasi-diri tertentu dari Yang Mutlak.

Situasi metafisis ini dilukiskan oleh Maḥmūd Shabastarī dalam *Gulshan-e Rāz*-nya melalui paduan istilah-istilah yang saling bertentangan sebagai "malam yang terang di tengah siang yang gelap" (*shab-e roushan miyān-e rūz-e tārīk*). "Malam yang terang" dalam ungkapan ini menunjuk pada struktur khas Realitas sebagaimana ia menyingkap dirinya pada tahap *fanāʾ* yang subjektif dan objektif, yang di dalamnya seseorang menyaksikan peleburan segala manifestasi lahiriah Realitas. Ia "malam" karena pada tahap ini tak ada sesuatu pun yang dapat dibedakan; segala hal telah kehilangan warna dan bentuknya yang sepatutnya lalu tenggelam ke dalam kegelapan ketakterpilahan yang asali. Namun "malam" metafisis ini dikatakan "terang" karena Realitas absolut pada dirinya sendiri (yakni, terlepas dari segala pertimbangan tentang batas-batas yang dipasang oleh struktur kesadaran nisbi kita) pada esensinya bercahaya, menerangi dirinya sendiri sekaligus segala yang lain.

Paruh kedua ungkapan di atas berbunyi "di tengah siang yang gelap." Ini berarti, pertama-tama, bahwa kesatuan absolut ini mengungkapkan dirinya di tengah-tengah kemajemukan itu sendiri, dalam bentuk hal-hal yang tertentu dan nisbi. Dalam pengertian dan dalam bentuk ini, Realitas absolut jelas tertampak di dunia lahiriah, persis sebagaimana segala sesuatu tertampak dalam siang hari. Namun demikian, siang hari yang di dalamnya segala hal ini tersingkap kepada mata kita tak lain hanyalah siang fenomenal. Hal-hal yang menampak di dalamnya pada dirinya

sendiri berciri kegelapan dan ketakadaan. Inilah sebabnya "siang hari" itu dikatakan "gelap."

Kedua aspek Realitas yang saling bertentangan ini, yakni cahaya dan kegelapan, yang dikatakan teramati dalam segala sesuatu, membawa kita langsung pada pertanyaan: Dalam pengertian apa dan sampai derajat mana hal-hal fenomenal itu nyata? Persoalan tentang kenyataan atau ketaknyataan dunia fenomenal sungguh merupakan titik yang menentukan dalam filsafat Islam, yang dengan tegas memilah para pemikir ke dalam kelas-kelas yang berbeda, yang di antara mereka sendiri membentuk semacam hierarki spiritual. Ḥaydar Āmulī, sehubungan dengan ini, mengajukan suatu pembagian rangkap tiga: (1) orang kebanyakan (*ʿawāmm*) atau orang-orang akal (*dhawū al-ʿaql*), (2) orang-orang pilihan (*khawāṣṣ*) atau orang-orang intuisi (*dhawū al-ʿayn*), dan (3) orang pilihan dari segala orang pilihan (*khawāṣṣ al-khawāṣṣ*) atau orang-orang akal sekaligus intuisi (*dhawū al-ʿaql wa-al-ʿayn*).

Tahap terendah diwakili oleh mereka dari kelas pertama, yang hanya melihat kemajemukan. Mereka adalah orang-orang yang teguh berkeyakinan bahwa hal-hal sebagaimana mereka cerap di dunia ini adalah satu-satunya realitas, tanpa ada sesuatu pun di seberang atau di belakangnya. Dari sudut pandang seorang filsuf-mistikus sejati, mata orang-orang ini tertabiri oleh bentuk-bentuk fenomenal kemajemukan dari visi akan kesatuan yang mendasarinya. Hal-hal fenomenal, alih-alih menyingkapkan, melalui modus eksistensinya sendiri, Sesuatu yang memanifestasikan dirinya melalui mereka, justru berfungsi sebagai tabir-tabir tak tembus yang menghalangi pandangan akan Sesuatu yang mengungkapkan-diri itu.

Situasi ini kerap diumpamakan dalam filsafat Islam dengan keadaan mereka yang memandang citra-citra yang terpantul dalam sebuah cermin tanpa sedikit pun menyadari keberadaan cermin itu. Dalam metafora ini, cermin melambangkan Realitas absolut, dan citra-citra yang terpantul di dalamnya melambangkan hal-hal fenomenal.

Secara objektif, bahkan orang-orang jenis ini pun sesungguhnya sedang mencerap citra-citra pada permukaan cermin. Tak

akan ada citra yang dapat dicerap tanpa cermin. Namun secara subjektif mereka meyakini citra-citra itu sebagai hal-hal yang nyata dan berdiri sendiri. Metafora cermin kebetulan merupakan salah satu metafora penting yang berulang dalam filsafat Islam pada banyak kesempatan yang berbeda-beda. Metafora lain yang sejenis ialah samudra yang bergolak dalam gelombang, yang, dalam konteks metafisis khusus yang benar-benar kita minati ini, menunjukkan bahwa orang-orang hanya memperhatikan gelombang yang berkejaran seraya melupakan kenyataan bahwa gelombang tak lain hanyalah bentuk-bentuk lahiriah yang diambil oleh samudra. Melukiskan bagaimana kemajemukan fenomenal menabiri dan menyembunyikan kesatuan Realitas yang mendasarinya, Jāmī berkata,

> *Eksistensi adalah samudra, dengan gelombang yang tiada henti bergolak,*
>
> *Dari samudra itu orang kebanyakan tak menangkap apa pun kecuali gelombang.*
>
> *Saksikanlah bagaimana dari kedalaman samudra muncul gelombang tak terhitung banyaknya,*
>
> *Di permukaan samudra, sementara samudra itu sendiri tetap tersembunyi dalam gelombang.*

Kesempatan ini akan saya pakai untuk menunjukkan bahwa para filsuf Muslim cenderung memakai metafora dan perumpamaan dalam metafisika, teristimewa dalam menjelaskan hubungan yang tampak berkontradiksi-diri antara kesatuan dan kemajemukan, atau antara Realitas absolut dan hal-hal fenomenal. Seringnya penggunaan metafora dalam metafisika merupakan salah satu ciri khas filsafat Islam, atau bahkan boleh kita katakan filsafat Timur pada umumnya. Ia tidak boleh diambil sebagai suatu hiasan puitis belaka. Ada suatu fungsi kognitif yang dengan tegas dibebankan pada penggunaan metafora.

Hal ini sepatutnya mengingatkan kita pada pemahaman Ludwig Wittgenstein tentang konsep "melihat-sebagai" (*seeing as*). Menurut Wittgenstein, "melihat-sebagai" melibatkan suatu teknik dalam suatu cara yang tidak dilibatkan oleh "melihat" yang biasa. Maka seseorang bisa saja sanggup "melihat" tetapi

tidak sanggup "melihat-sebagai." Kasus yang belakangan ini disebutnya sebagai "kebutaan-aspek" (*aspect-blindness*).

Dengan cara yang sama, menemukan sebuah metafora yang tepat di ranah tinggi metafisika bagi para filsuf Muslim adalah suatu cara berpikir yang khas, suatu modus kognisi, sebab ia berarti menemukan beberapa ciri halus dalam struktur metafisis Realitas, suatu aspek yang, betapapun gamblangnya ia sebagai fakta Kesadaran transendental, demikian halus dan sukar diraih pada tataran pemikiran diskursif sehingga intelek manusia seandainya tidak begitu tak akan sanggup menggenggamnya.

✳

Setelah menyampaikan ini, akan kita lanjutkan pertimbangan kita atas berbagai tahap dalam kognisi metafisis. Mereka dari kalangan orang kebanyakan yang tak mencerap apa pun di seberang kemajemukan, dan yang bagi mereka bahkan kata "fenomenon" pun tidak sungguh bermakna, telah dikatakan mewakili tahap terendah dalam hierarki. Suatu tahap yang lebih tinggi dari ini, masih dalam batas-batas orang kebanyakan, dicapai oleh mereka yang mengenali sesuatu di seberang yang fenomenal. Sesuatu di seberang ini adalah Yang Mutlak (atau dalam peristilahan populer, Tuhan) yang dikonsepsikan sebagai Yang Transenden. Tuhan di sini dihadirkan sebagai suatu Yang-Lain yang absolut, yang secara esensial terputus dari dunia fenomenal. Dalam konsepsi ini, tidak ada hubungan batin antara Tuhan dan dunia. Di antara keduanya hanya ada hubungan lahiriah seperti penciptaan dan penguasaan. Orang-orang semacam itu dikenal dalam Islam sebagai "orang-orang lahiriah" (*ahl-e ẓāhir*), yakni mereka yang hanya melihat permukaan lahiriah Realitas. Mata mereka dikatakan diidap suatu penyakit yang menghalangi mereka dari melihat struktur Realitas yang sejati. Yang dirujuk ialah suatu penyakit atau kecacatan yang khas pada mata, yang disebut *ḥawal*. Siapa pun yang terjangkiti olehnya senantiasa memiliki citra ganda atas apa pun yang dilihatnya. Satu objek tunggal menampak ke matanya sebagai dua hal yang berbeda.

Kelas kedua adalah mereka yang telah mencapai visi langsung atas Realitas absolut dalam pengalaman *fanā'*, baik dalam pengertian subjektif maupun objektif, yakni penihilan total ego dan, sejalan dengan itu, penihilan segala hal fenomenal yang menyusun dunia lahiriah dan objektif. Namun orang-orang kelas ini berhenti begitu saja pada tahap ini dan tidak beranjak lebih jauh. Untuk menyatakan situasinya dalam istilah yang lebih konkret, orang-orang ini hanya menyadari kesatuan absolut. Mereka melihat kesatuan di mana-mana, tidak ada yang lain. Seluruh dunia dalam pandangan mereka telah berubah menjadi kesatuan absolut tanpa artikulasi dan penentuan.

Tentu, ketika orang-orang ini kembali seketika dari pengalaman *fanā'* kepada kesadaran normalnya, kemajemukan memang kembali tertampak. Namun dunia fenomenal sekadar dicampakkan sebagai suatu ilusi. Dalam pandangan mereka, dunia kemajemukan tidak memiliki nilai metafisis atau ontologis karena ia pada esensinya tak-nyata. Objek-objek lahiriah bukanlah "ada" dalam makna kata yang sesungguhnya. Objek-objek itu sekadar sarang laba-laba yang melayang-layang, ilusi belaka yang tak berlandas pada realitas yang bersesuaian. Pandangan semacam itu dalam struktur dasarnya identik dengan pandangan Vedantik atas dunia fenomenal dalam pemahamannya yang populer, yang di dalamnya kata yang termasyhur *māyā* diambil untuk berarti ilusi belaka atau prinsip yang menghasilkan ilusi.

Sebagaimana pemahaman populer ini berbuat amat tidak adil terhadap pandangan-dunia yang autentik dari filsafat Vedānta, demikian pula penekanan yang eksklusif pada Yang Mutlak yang secara tak terpulihkan merugikan dunia fenomenal dalam metafisika Islam secara fatal mendistorsi pandangan autentik para wakilnya. Dalam pengertian inilah Ḥaydar Āmulī menuduh Ismailisme sebagai kekufuran dan bidah.

Dari sudut pandang filsuf-mistikus tertinggi, bahkan orang-orang jenis ini pun, ketika mereka mengalami visi akan Yang Mutlak, sesungguhnya tak melakukan apa pun selain mencerap Yang Mutlak sebagaimana ia terpantul dalam hal-hal fenomenal. Namun karena silau oleh limpahan cahaya yang memancar dari Yang Mutlak, mereka tidak menyadari hal-hal fenomenal yang di

dalamnya Yang Mutlak itu terpantul. Persis sebagaimana dalam kasus orang-orang kelas pertama, Yang Mutlak berfungsi sebagai cermin yang memantulkan pada permukaannya yang mengilap segala hal fenomenal, demikian pula dalam kasus sekarang ini, hal-hal fenomenal berfungsi sebagai cermin yang memantulkan Yang Mutlak. Dalam kedua kasus itu, manusia lazimnya memperhatikan citra-citra dalam cermin, dan cermin itu sendiri tetap tak diperhatikan.

Pada tahap ketigalah, yakni pada tahap "orang pilihan dari segala orang pilihan," hubungan antara Yang Mutlak dan dunia fenomenal digenggam dengan tepat sebagai *coincidentia oppositorum* antara kesatuan dan kemajemukan. Terlebih lagi, di wilayah inilah nilai kognitif pemikiran metaforis yang telah dirujuk sebelumnya dipertunjukkan dengan paling berlimpah.

Mereka yang kesadarannya telah diangkat ke ketinggian *baqāʾ* setelah pengalaman *fanāʾ*, mengalami hubungan antara Yang Mutlak dan yang fenomenal sebagai *coincidentia oppositorum* antara kesatuan dan kemajemukan. Berbicara secara teologis, mereka adalah orang-orang yang sanggup melihat Tuhan dalam makhluk dan makhluk dalam Tuhan. Mereka dapat melihat sekaligus cermin dan citra-citra yang terpantul di dalamnya, sementara Tuhan dan makhluk pada tahap ini silih berganti berfungsi sebagai cermin sekaligus citra. Satu "eksistensi" yang sama itu terlihat sekaligus sebagai Tuhan dan makhluk, atau Realitas absolut dan dunia fenomenal, kesatuan dan kemajemukan.

Penglihatan atas kemajemukan hal-hal fenomenal tidak menghalangi penglihatan atas kesatuan murni Realitas yang paling puncak. Penglihatan atas kesatuan pun tidak menghadang munculnya kemajemukan. Sebaliknya, keduanya saling melengkapi dalam menyingkapkan struktur murni Realitas. Sebab keduanya adalah dua aspek esensial Realitas, dengan kesatuan mewakili aspek "keabsolutan" (*iṭlāq*) atau "pengerutan yang menyeluruh" (*ijmāl*), dan kemajemukan mewakili aspek "penentuan" (*taqyīd*) atau "pembentangan yang konkret" (*tafṣīl*). Kecuali kita menggenggam kesatuan dan kemajemukan dengan cara demikian dalam satu tindakan kognisi tunggal, kita tidak sedang memiliki pandangan yang utuh dan integral atas Realitas

sebagaimana ia sungguh adanya. Ḥaydar Āmulī menyebut intuisi serentak atas kedua aspek Realitas semacam itu sebagai "penyatuan eksistensi" (*tawḥīd wujūdī*) dan memandangnya sebagai satu-satunya padanan filosofis yang autentik bagi monoteisme keagamaan. "Penyatuan eksistensi" yang dipahami demikian berupa suatu intuisi fundamental atas satu realitas tunggal "eksistensi" dalam segala sesuatu tanpa kecuali. Dalam Yang Mutlak, yang secara teologis bersesuaian dengan Tuhan, intuisi itu melihat "eksistensi" dalam kemurniannya yang absolut dan tak-bersyarat, sedangkan dalam hal-hal dunia fenomenal ia mengenali diferensiasi-diferensiasi konkret dari realitas "eksistensi" yang sama seturut artikulasi-artikulasi batinnya sendiri. Secara filosofis, inilah kedudukan yang lazim dikenal sebagai "keesaan eksistensi" (*waḥdat al-wujūd*), suatu gagasan yang teramat penting yang berpangkal pada Ibn ʿArabī.

✳

Jenis metafisika khusus yang berpijak pada intuisi eksistensial semacam ini bermula dengan pernyataan bahwa hanya Yang Mutlaklah yang nyata, bahwa Yang Mutlak adalah satu-satunya realitas, dan bahwa, sebagai konsekuensinya, tak ada sesuatu pun yang lain yang nyata. Oleh karena itu, dunia kemajemukan yang terdiferensiasi pada esensinya "tak-ada" (ʿadam). Namun terhadap pernyataan awal ini, seketika ditambahkan pernyataan lain; yakni, bahwa hal itu sama sekali tidak menyiratkan bahwa dunia yang terdiferensiasi adalah suatu kehampaan, sebuah ilusi, atau ketiadaan belaka. Kedudukan ontologis hal-hal fenomenal justru berupa kedudukan relasi-relasi, yakni beraneka dan berbagai bentuk relasional dari Yang Mutlak itu sendiri. Dalam pengertian ini, dan hanya dalam pengertian ini, hal-hal itu semuanya nyata.

Terbitnya dunia fenomenal sebagaimana benar-benar kita amati terutama disebabkan oleh dua sebab yang tampak berbeda, yang pada kenyataannya terselaras sempurna satu sama lain: yang satu metafisis, yang lain epistemologis. Secara metafisis atau ontologis, dunia fenomenal terbit di hadapan mata kita karena Yang Mutlak pada dirinya sendiri memiliki artikulasi-artiku-

lasi esensial dan batin yang disebut *shuʾūn* (tunggal *shaʾn*), yang secara harfiah berarti "urusan-urusan," yakni modus-modus wujud yang batiniah. Artikulasi-artikulasi itu juga disebut "kesempurnaan-kesempurnaan" eksistensial (*kamālāt*), suatu konsepsi yang serupa dalam suatu cara yang penting dan berarti dengan gagasan Lao Tzu tentang "keutamaan" (*tê*) dalam kaitannya dengan jalan (*tao*). Artikulasi-artikulasi batin ini dengan sendirinya menuntut pelahiriannya sendiri. Sebagai konsekuensinya, "eksistensi" membentangkan dirinya dalam berjuta penentuan-diri.

Di sisi lain, secara epistemologis, tindakan penentuan-diri di pihak Realitas ini disebabkan oleh keterbatasan-keterbatasan yang inheren dalam kesadaran manusia yang berhingga. Yang Mutlak atau "eksistensi" murni pada dirinya sendiri adalah kesatuan belaka. Yang Mutlak tetap dalam kesatuan asalinya betapapun banyak bentuk berbeda yang dengannya ia memanifestasikan dirinya. Dalam pengertian ini, dunia kemajemukan pada esensinya berciri Yang Mutlak itu sendiri; ia adalah Yang Mutlak itu sendiri. Namun kesatuan asali Yang Mutlak menampak kepada kesadaran manusia yang berhingga sebagai terdiferensiasi menjadi hal-hal berhingga yang tak terhitung banyaknya, disebabkan oleh keberhinggaan kesadaran itu sendiri. Dunia fenomenal adalah Yang Mutlak yang telah menyembunyikan bentuknya yang sejati dan tanpa-bentuk di bawah bentuk-bentuk yang tampak, yang ditimbulkan oleh keterbatasan-keterbatasan yang inheren dalam daya-daya epistemologis manusia itu sendiri.

Proses munculnya kesatuan metafisis yang semula tak-terdiferensiasi ke dalam banyak bentuk berbeda, sebagaimana dilukiskan di sini, disebut dalam filsafat Islam sebagai "manifestasi-diri" (*tajallī*) "eksistensi." Konsepsi *tajallī* secara struktural identik dengan konsepsi Vedantik tentang *adhyāsa* atau "pelapisan-di-atas," yang menurutnya kesatuan yang semula tak-terbagi dari *nirguṇa* Brahman yang murni, yakni Yang Mutlak yang secara absolut tak-bersyarat, menampak terbagi karena beragam "nama dan bentuk" (*nāma-rūpa*) yang dibebankan atas Yang Mutlak oleh "ketidaktahuan" (*avidyā*). Amatlah menakjubkan, dari sudut pandang perbandingan antara filsafat Islam dan Vedānta, bahwa *avidyā* yang, secara subjektif, adalah "ketidaktahuan"

manusia akan realitas sejati hal-hal, secara objektif, adalah persis hal yang sama dengan *māyā*, yakni daya pengkondisian-diri yang inheren dalam Brahman itu sendiri. "Nama dan bentuk" yang dikatakan dilapiskan atas Yang Mutlak oleh *avidyā* kiranya bersesuaian dengan konsep Islam tentang "kuiditas-kuiditas" (*māhiyyāt*, tunggal *māhiyya*), yang tak lain adalah bentuk-bentuk yang telah dilahiriahkan dari "nama dan sifat" Ilahi (*asmāʾ wa-ṣifāt*). Dan *māyā* Vedantik sebagai daya penentuan-diri Yang Mutlak kiranya menemukan padanan Islamnya yang persis dalam konsep "rahmat eksistensial" Ilahi (*raḥma wujūdiyya*).

Namun demikian, bahkan pada tahap manifestasi-diri pun, struktur Realitas sebagaimana terlihat melalui mata seorang filsuf-mistikus sejati tampak bertolak belakang secara diametral dengan Realitas yang sama sebagaimana ia menampak kepada kesadaran nisbi seorang manusia biasa. Sebab di mata seorang manusia biasa yang mewakili pandangan hal-hal menurut akal sehat, fenomena adalah yang tampak dan nyata sementara Yang Mutlak adalah yang tersembunyi. Namun dalam kesadaran yang tak-bersyarat seorang filsuf-mistikus sejati, senantiasa dan di mana-mana Yang Mutlaklah yang tampak sementara fenomena tetap tinggal di latar belakang.

Struktur khas Realitas dalam aspeknya yang bermanifestasi-diri (*tajallī*) ini disebabkan oleh apa yang telah berulang kali saya tunjukkan di atas; yakni, bahwa dunia fenomena yang terdiferensiasi tidaklah nyata secara berdiri sendiri. Tak ada hal fenomenal yang pada dirinya sendiri memiliki inti ontologis yang riil. Gagasan ini bersesuaian dengan penyangkalan Buddhis yang termasyhur atas *svabhāva* atau "kodrat-diri" pada apa pun di dunia. Dalam pengertian ini, pendirian filosofis mazhab "keesaan eksistensi" (*waḥdat al-wujūd*) jelas-jelas merupakan anti-esensialisme. Segala yang disebut "esensi" atau "kuiditas" direduksi ke kedudukan yang fiktif. Derajat kenyataan tertinggi yang diakui bagi mereka tak lebih dari derajat "eksistensi pinjaman." Artinya, "kuiditas-kuiditas" itu ada karena mereka kebetulan merupakan sekian banyak modifikasi dan penentuan intrinsik dari Yang Mutlak, yang hanya Dialah yang dapat dikatakan ada dalam makna kata yang sepenuh-penuhnya.

Menyangkut kedudukan ontologis dunia fenomenal dan hubungannya dengan Yang Mutlak, para filsuf Muslim di sini mengajukan sejumlah metafora yang menerangi. Mengingat pentingnya pemikiran metaforis dalam Islam yang telah disebutkan di atas, akan saya berikan di sini beberapa di antaranya. Demikianlah Maḥmūd Shabastarī berkata dalam *Gulshan-e Rāz*:

Kemunculan segala sesuatu yang "lain" [selain Yang Mutlak]
terjadi karena khayalmu [yakni struktur kognisi manusia],
Persis sebagaimana sebuah titik yang berputar cepat tampak sebagai lingkaran.

Mengenai bait-bait ini, Lāhījī membuat amatan berikut. Kemunculan dunia kemajemukan sebagai sesuatu yang "lain" daripada Yang Mutlak disebabkan oleh kerja daya khayal yang berpijak pada persepsi indrawi dan yang menurut kodratnya tak sanggup melampaui permukaan fenomenal hal-hal. Pada hakikatnya, hanya ada satu Realitas tunggal yang memanifestasikan dirinya dalam berjuta bentuk yang berbeda-beda. Namun di ranah ini persepsi indrawi sama sekali tak dapat dipercaya. Sebab ia mudah melihat sebuah fatamorgana sebagai sesuatu yang sungguh ada padahal pada hakikatnya ia tak-ada. Ia melihat tetes-tetes hujan yang jatuh dari langit sebagai garis-garis lurus. Seseorang yang duduk di dalam perahu cenderung mengira bahwa tepianlah yang bergerak sementara kapal berdiri diam. Manakala di dalam gelap sebuah obor dinyalakan lalu diputar dengan amat cepat, secara alami kita mencerap sebuah lingkaran yang menyala. Yang sungguh ada dalam kasus ini adalah obor itu sebagai satu titik api tunggal. Namun gerak melingkar yang cepat membuat titik api itu tampak sebagai sebuah lingkaran cahaya. Demikianlah, tandas Lāhījī, hubungan antara Yang Mutlak, yang keadaan kesatuannya sebanding dengan sebuah titik api, dan dunia kemajemukan, yang dalam konstitusi esensialnya menyerupai lingkaran yang dihasilkan oleh gerak titik itu. Dengan kata lain, dunia fenomenal adalah suatu jejak yang ditinggalkan oleh tindakan kreatif Yang Mutlak yang tiada henti.

Persoalan filosofis di sini ialah kedudukan ontologis lingkaran cahaya itu. Jelas bahwa lingkaran itu tidak "ada" dalam makna kata yang sepenuh-penuhnya. Ia pada dirinya sendiri palsu dan tak-nyata. Namun sama jelasnya bahwa lingkaran itu tak dapat dikatakan sebagai ketiadaan belaka. Ia memang ada dalam pengertian tertentu. Ia nyata sejauh ia menampak kepada kesadaran kita, dan juga sejauh ia dihasilkan oleh titik api yang sungguh ada pada tataran empiris pengalaman kita. Kedudukan ontologis segala hal fenomenal yang teramati di dunia ini pada esensinya berciri demikian.

✳

Metafora menarik lain yang telah diajukan para filsuf Muslim ialah metafora tinta dan aneka huruf yang ditulis dengannya. Huruf-huruf yang ditulis dengan tinta tidaklah sungguh ada *qua* huruf. Sebab huruf-huruf itu tak lain hanyalah beragam bentuk yang kepadanya makna-makna telah dilekatkan melalui konvensi. Yang sungguh dan konkret ada tak lain hanyalah tinta. "Eksistensi" huruf-huruf itu pada hakikatnya tak lain adalah "eksistensi" tinta, yang merupakan satu-satunya realitas yang unik, yang membentangkan dirinya dalam banyak bentuk modifikasi-diri. Seseorang mesti terlebih dahulu mengasah mata untuk melihat realitas tinta yang sama dalam segenap huruf, lalu untuk melihat huruf-huruf itu sebagai sekian banyak modifikasi intrinsik dari tinta.

Metafora berikutnya (yakni metafora samudra dan gelombang) barangkali lebih penting, karena, pertama, ia dimiliki bersama oleh sejumlah sistem filsafat non-Islam di Timur, sehingga cenderung menyingkapkan salah satu pola pemikiran bersama yang paling mendasar di Timur; dan karena, kedua, ia menarik perhatian pada suatu poin yang teramat penting yang belum diperjelas oleh metafora-metafora sebelumnya; yakni, bahwa Yang Mutlak, sejauh ia adalah Yang Mutlak, tidak sungguh dapat melepaskan diri dari dunia fenomenal, persis sebagaimana "eksistensi" dunia fenomenal tak terbayangkan kecuali di atas landasan "eksistensi" Yang Mutlak, atau lebih tepatnya, "eksistensi" yang adalah Yang Mutlak itu sendiri.

Tentu saja, Yang Mutlak dapat dikonsepsikan oleh intelek sebagai berada di seberang segala penentuan, dan sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, ia bahkan dapat diintuisi sebagai demikian, dalam kesatuannya yang kekal dan ketakbersyaratannya yang absolut. Kita bahkan dapat melangkah selangkah lebih jauh dan mengonsepsikannya sebagai sesuatu yang berada di seberang syarat ketakbersyaratan itu sendiri.

Namun pandangan atas Yang Mutlak semacam itu adalah suatu peristiwa yang berlangsung hanya di dalam kesadaran kita. Di alam realitas di luar-akal, Yang Mutlak tak dapat, bahkan untuk sekejap pun, tinggal tanpa memanifestasikan dirinya.

Sebagaimana dikatakan Ḥaydar Āmulī, "samudra, sejauh ia adalah samudra, tak dapat memisahkan dirinya dari gelombang; gelombang pun tak dapat bertahan lepas dari samudra. Terlebih lagi, manakala samudra menampak dalam bentuk sebuah gelombang, bentuk itu mau tak mau berbeda dari bentuk gelombang yang lain, sebab sungguh mustahil bagi dua gelombang untuk menampak di satu tempat yang sama di bawah satu bentuk yang tunggal."

Ḥaydar Āmulī mengenali dalam hubungan khas antara samudra dan gelombang ini suatu citra yang persis dari hubungan ontologis antara tahap "eksistensi" yang tak-terdiferensiasi dan tahap dunia yang terdiferensiasi. Ia mencatat:

> Ketahuilah bahwa eksistensi absolut atau Tuhan bagaikan samudra yang tak berbatas, sementara hal-hal yang tertentu dan wujud-wujud individual bagaikan gelombang atau sungai yang tak terhitung banyaknya. Persis sebagaimana gelombang dan sungai tak lain adalah pembentangan samudra seturut bentuk-bentuk yang dituntut oleh kesempurnaan-kesempurnaannya sendiri yang dimilikinya *qua* air, sekaligus oleh kekhasan-kekhasannya sendiri yang dimilikinya *qua* samudra, demikian pula wujud-wujud yang tertentu tak lain adalah pembentangan eksistensi absolut di bawah bentuk-bentuk yang dituntut oleh kesempurnaan-kesempurnaan esensialnya sendiri, sekaligus oleh kekhasan-kekhasan yang menjadi miliknya sebagai artikulasi-artikulasi batinnya. Lebih jauh, gelombang dan sungai bukanlah

samudra dalam satu segi, sementara dalam segi lain keduanya adalah hal yang sama dengan samudra. Nyatanya, gelombang dan sungai berbeda dari samudra dalam segi keduanya yang tertentu dan khusus. Namun keduanya tidak berbeda dari samudra dalam segi esensi dan realitasnya sendiri, yakni dari sudut pandang keduanya sebagai air murni. Persis dengan cara yang sama, wujud-wujud yang tertentu berbeda dari Yang Mutlak dalam hal keduanya yang tertentu dan tersyaratkan, tetapi tidak berbeda darinya dalam segi esensi dan realitasnya sendiri, yakni eksistensi murni. Sebab dari sudut pandang yang belakangan ini, semuanya tak lain adalah eksistensi itu sendiri.

Menarik bahwa Ḥaydar Āmulī lantas melangkah menganalisis situasi ontologis ini dari semacam sudut pandang semantik. Ia berkata:

> Samudra, manakala ditentukan oleh bentuk gelombang, disebut gelombang. Air yang sama itu, manakala ditentukan oleh bentuk sungai, disebut sungai, dan manakala ditentukan oleh bentuk anak sungai, disebut anak sungai. Dengan cara yang sama ia disebut hujan, salju, es, dan sebagainya. Namun pada kenyataannya, sama sekali tak ada apa pun kecuali samudra atau air, sebab gelombang, sungai, anak sungai, dan sebagainya sekadar nama-nama yang menunjuk pada samudra. Pada hakikatnya (yakni dalam realitasnya yang secara absolut tak-bersyarat) ia tak menyandang nama apa pun; tak ada apa pun untuk menunjuknya. Bahkan, menyebutnya dengan kata samudra itu sendiri pun sudah merupakan perkara konvensi kebahasaan belaka.

Dan ia menambahkan bahwa persis hal yang sama berlaku pula bagi "eksistensi" atau "realitas."

Masih ada metafora-metafora termasyhur lainnya, seperti metafora cermin dan citra, serta metafora bilangan satu dan angka-angka yang terbentuk oleh pengulangan angka satu. Semuanya penting karena masing-masing menyorotkan cahaya pada

suatu aspek khas dari hubungan antara kesatuan dan kemajemukan yang tidak jelas tersingkap oleh yang lain.

Kesimpulan terpenting yang dapat ditarik dari pertimbangan yang saksama atas metafora-metafora yang baru saja diberikan ialah bahwa dalam Realitas metafisis atau Yang Mutlak itu sendiri dapat dikenali dua dimensi yang berbeda. Dalam yang pertama dari dimensi-dimensi ini, yang secara metafisis merupakan tahap Realitas yang paling puncak, Yang Mutlak adalah Yang Mutlak dalam keabsolutannya, yakni dalam ketaktentuannya yang absolut. Ia bersesuaian dengan konsep Vedantik tentang *parabrahman*, "Brahman Yang Tertinggi," dan dengan gagasan neo-Konfusian tentang *wu chi*, "Yang-Tanpa-Puncak." Baik dalam Vedānta maupun dalam Islam, Yang Mutlak pada tahap tertinggi ini bahkan bukanlah Tuhan, sebab bagaimanapun "Tuhan" tak lain hanyalah suatu penentuan atas Yang Mutlak, setidak-tidaknya sejauh ia membedakan Yang Mutlak dari dunia ciptaan.

Dalam yang kedua dari dua ranah itu, Yang Mutlak tetaplah Yang Mutlak, tetapi ia adalah Yang Mutlak dalam kaitannya dengan dunia. Ia adalah Yang Mutlak yang ditimbang sebagai sumber paling puncak dunia fenomenal, sebagai Sesuatu yang mengungkapkan dirinya dalam bentuk kemajemukan. Hanya pada tahap inilah nama (Allāh dalam Islam) menjadi dapat diterapkan pada Yang Mutlak. Inilah tahap *parameśvara*, Tuhan yang tertinggi dalam Vedānta, dan dalam pandangan-dunia neo-Konfusian kedudukan *tai chi*, "Puncak Tertinggi" yang tak lain adalah *wu chi*, "Puncak Ketiadaan" sebagai prinsip kreativitas yang kekal.

Demikianlah kedudukan yang lazim dikenal sebagai keesaan eksistensi (*waḥdat al-wujūd*), yang memancarkan pengaruh yang luar biasa besar atas proses pembentukan mentalitas filosofis sekaligus puitis kaum Muslim Iran, dan yang struktur dasarnya hendak saya jelaskan dalam esai pertama ini. Kiranya kini sudah gamblang bahwa merupakan kekeliruan serius untuk memandang (sebagaimana kerap dilakukan) kedudukan ini sebagai monisme murni atau bahkan sebagai "monisme eksistensial." Sebab ia jelas memiliki unsur dualisme, dalam pengertian bahwa ia mengakui dua dimensi realitas yang berbeda dalam struktur metafisis Yang Mutlak. Tentu bukan pula tepat untuk memandangnya se-

bagai dualisme, sebab dua dimensi realitas yang berbeda itu pada akhirnya, yakni dalam bentuk *coincidentia oppositorum*, adalah satu dan hal yang sama. "Keesaan eksistensi" bukanlah monisme dan bukan pula dualisme. Sebagai suatu visi metafisis atas Realitas yang berpijak pada suatu pengalaman eksistensial yang khas, yang berupa melihat kesatuan dalam kemajemukan dan kemajemukan dalam kesatuan, ia adalah sesuatu yang jauh lebih halus dan dinamis daripada monisme atau dualisme filosofis.

Terlebih lagi, menarik untuk diamati bahwa pandangan atas Realitas semacam itu, ditimbang sebagai struktur telanjang, sama sekali tidak bersifat khas Iran belaka. Sebaliknya, ia sedikit banyak dimiliki bersama oleh banyak mazhab filsafat besar Timur. Poin pentingnya ialah bahwa struktur bersama yang mendasar ini diwarnai secara beragam demikian rupa sehingga setiap mazhab atau sistem berbeda dari yang lain melalui tekanan yang diletakkannya pada aspek-aspek tertentu dari struktur itu, dan juga melalui derajat sejauh mana ia melangkah dalam mendalami konsep besar yang satu atau yang lain.

Nah, dengan lebih jauh menguraikan analisis konseptual atas struktur dasar itu, sembari pada saat yang sama menimbang perbedaan-perbedaan besar yang terdapat di antara berbagai sistem, kita kiranya dapat berharap sampai pada suatu pandangan menyeluruh atas setidaknya salah satu jenis filsafat Timur yang paling penting, yang selanjutnya dapat dibandingkan secara membuahkan hasil dengan suatu jenis filsafat yang serupa di Barat. Sudah menjadi keyakinan saya bahwa pemahaman filosofis yang sejati, mendalam, antara Timur dan Barat menjadi mungkin hanya di atas landasan sejumlah karya penelitian konkret yang berciri demikian, yang dilakukan dalam berbagai bidang filsafat, baik Barat maupun Timur.

CATATAN

1. Lih. Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyya*, ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (Mashhad, 1967), 14.
2. Lih. *Risālah Naqd al-Nuqūd*, ed. Henry Corbin dan Osman Yahya (Teheran-Paris, 1969), 625.
3. Muḥammad Lāhījī, *Sharḥ-e Gulshan-e Rāz* (Teheran, 1337 H), 94–

97.
4. Lih. *Jāmiʿ al-Asrār wa-Manbaʿ al-Anwār*, ed. Henry Corbin dan Osman Yahya (Teheran-Paris, 1969), 259, 261.
5. Lih. Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyya*, 448.
6. *Vivekacūḍāmaṇi*, 521.
7. S. N. L. Shrivastava, Śaṃkara and Bradley (New Delhi, 1968), 45–47.
8. *Lawāʾiḥ*, ed. M. H. Tasbīḥī (Teheran, 1342 H), 19.
9. *Ibid.*, 19.
10. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinât ve İnsan* (Istanbul, 1967), 6–9.
11. Ungkapan ini dan ungkapan berikutnya, *datsu raku shin jin*, yang muncul pada paragraf berikut, termasuk ke dalam peristilahan teknis maestro Zen Jepang yang termasyhur, Dōgen (1200–1253 M).
12. Uraian berikut merupakan pengembangan atas apa yang dikatakan Lāhījī tentang istilah-istilah teknis ini dalam *Sharḥ-e Gulshan-e Rāz*-nya ("Komentar atas Gulshan-e Rāz"), 26–27.
13. Untuk analisis atas konsep Konfusian tentang "kekacauan," lihat esai saya, "The Archetypal Image of Chaos in Chuang Tzu: The Problem of the Mythopoeic Level of Discourse," dalam *Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1995).
14. Metafora yang sama amat kerap dipakai untuk maksud yang serupa dalam filsafat Timur. Demikianlah, sebagai satu contoh lagi, Chu Tzu (1130–1200 M), seorang filsuf Konfusian ternama dari dinasti Sung, mencatat, mengenai persoalan bagaimana Puncak Tertinggi (*tai chi*) berkaitan dengan manifestasi-manifestasinya di dunia fisik, bahwa Puncak Tertinggi dalam kaitannya dengan kemajemukan tak ubahnya rembulan yang terpantul pada banyak sungai dan danau dan tampak di mana-mana tanpa benar-benar terbagi menjadi banyak. (Lih. *Chu Tzu Yü Lei*, Buku 94).
15. *Gulshan-e Rāz*, bait 127, 100. Lih. Komentar Lāhījī, 101. Lihat bab dua buku ini untuk pembahasan yang lebih lengkap tentang cahaya dan kegelapan dalam *Gulshan-e Rāz* Shabastarī.
16. Āmulī, *Jāmiʿ al-Asrār*, 113, 591.
17. *Lawāʾiḥ*, 61.
18. Tentang pembedaan antara fungsi hiasan dan fungsi kognitif metafora, lihat Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (The Hague-Paris, 1967), Pendahuluan.
19. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, terj. G. E. M.

Anscombe (New York: MacMillan, 1953), 213.
20. Āmulī, *Jāmiʿ al-Asrār*, 217, 221.
21. *Ibid.*, 113.
22. *Ibid.*, 113–115.
23. Lih. karya saya, *Sufism and Taoism: Key Philosophic Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), 358–367.
24. *Gulshan-e Rāz*, bait 15, 19.
25. Suatu kesejajaran menarik terekam dalam tulisan-tulisan maestro Zen Dōgen, yang mengulas situasi yang sama dalam *Shōbōgenzō*-nya (III, Gen Jō Kō An): "Jika seseorang di atas kapal mengarahkan matanya ke tepian, ia keliru mengira bahwa tepianlah yang bergerak. Namun jika ia mengamati kapalnya, ia menyadari bahwa kapalnyalah yang sedang bergerak maju. Persis dengan cara yang serupa, jika manusia membentuk bagi dirinya suatu pandangan keliru atas egonya sendiri lalu menimbang atas dasar itu hal-hal di dunia, ia mudah memiliki pandangan yang keliru atas kodrat-budinya sendiri seolah-olah ia merupakan suatu entitas yang berdiri sendiri. Namun jika ia sampai mengetahui kebenaran perkara itu melalui pengalaman langsung (bersesuaian dengan pengalaman *fanāʾ* dalam Islam) lalu kembali ke sumber segala hal itu sendiri (bersesuaian dengan gagasan Islam tentang 'eksistensi' dalam keadaan Kesatuannya yang asali), ia akan dengan jelas menyadari bahwa kesepuluh ribu hal (yakni segala hal fenomenal) adalah tanpa-ego (yakni tak memiliki eksistensi yang berdiri sendiri)."
26. Lāhījī, *Sharḥ-e Gulshan-e Rāz*, 19.
27. Āmulī, *Jāmiʿ al-Asrār*, 106–107.
28. Ini dikenal sebagai tahap yang di dalamnya "eksistensi" dikonsepsikan sebagai *lā bi-sharṭ maqsamī*, yakni suatu ketakbersyaratan absolut yang di dalamnya "eksistensi" dikonsepsikan sebagai tidak ditentukan bahkan oleh kualitas ketakbersyaratan itu sendiri. Tahap ini bersesuaian dengan apa yang oleh Lao Tzu disebut "Misteri segala Misteri" (*hsüan chih yu hsüan*) dan apa yang oleh Chuang Tzu ditunjuk melalui pengulangan kata *wu* atau "ketakadaan," yakni *wu wu*, yang berarti "ketak-tak-adaan."
29. Āmulī, *Jāmiʿ al-Asrār*, 161–162.
30. *Ibid.*, 206–207.
31. *Ibid.*, 207–209.

BAB 2
PARADOKS CAHAYA DAN KEGELAPAN DALAM *TAMAN* MISTERI SHABASTARĪ

Inna li-Llāh sabʿīn alf ḥijāb min nūr wa-ẓulmah
Sesungguhnya Allah terhijab di balik tujuh puluh ribu tabir
Cahaya dan Kegelapan.

I

Esai ini, sebuah kajian atas struktur pemikiran metaforis dalam tasawuf Iran, akan menelusuri jenis pemikiran ini kembali ke asal-usul pengalamannya, yakni dengan mengamati proses yang dengannya metafora-metafora arketipal muncul dari kesadaran transendental akan Realitas. Untuk maksud khusus ini, kajian tersebut akan menganalisis dua metafora kunci tasawuf, yakni cahaya (*nūr*) dan kegelapan (*ẓulmah*) dalam interaksinya yang paradoksal, sebagaimana keduanya menampak dalam *Gulshan-e Rāz* karya Maḥmūd Shabastarī dan sebagaimana keduanya dijelaskan secara filosofis oleh Muḥammad Lāhījī dalam komentarnya yang termasyhur atas syair ini.

Maḥmūd Shabastarī adalah salah seorang filsuf-mistikus Persia, atau "teosof," yang paling termasyhur pada abad keempat belas (w. 1320 M). *Gulshan-e Rāz* beliau, atau Taman Misteri, adalah sebuah syair filosofis yang panjang, yang bukan hanya diakui secara bulat sebagai adikarya Shabastarī, melainkan juga diberi tempat yang amat tinggi dalam sejarah kesusastraan Persia. Pentingnya Taman Misteri telah mendorong sejumlah pemikir terkemuka untuk menulis komentar atasnya, yang terpenting di antaranya ialah *Mafātīḥ al-Iʿjāz fī Sharḥ-e Gulshan-e Rāz* karya Lāhījī, yang pemikirannya akan saya telaah pada bagian berikut, bersama pemikiran Shabastarī sendiri.

Muḥammad Gīlānī Lāhījī (w. kemungkinan 1506–1507 M) adalah seorang maestro Sufi terkemuka dari tarekat darwis yang

disebut Nūrbakhshiyya, sekaligus penerus paling termasyhur dari sang maestro Nūrbakhsh (w. 1465 M). Komentar beliau telah ditelaah selama berabad-abad, bukan hanya sebagai komentar terbaik atas Taman Misteri, melainkan juga sebagai salah satu paparan filsafat Sufi yang paling jernih dan sistematis yang pernah ditulis dalam bahasa Persia.

II

Sebagai titik tolak yang memudahkan pembahasan masalah kita, marilah kita mulai dengan mencermati definisi klasik tentang metafora yang diberikan Aristoteles dalam *Poetics*-nya. Definisi itu berbunyi: "Metafora terdiri atas pemberian nama kepada suatu hal yang sesungguhnya milik hal lain; pengalihannya bisa dari genus ke spesies, atau dari spesies ke genus, atau dari spesies ke spesies, atau atas dasar analogi." Dari berbagai bentuk pengalihan semantik yang mungkin, yang disebutkan Aristoteles di sini, pada zaman modern justru yang terakhir, yakni pengalihan yang berpijak pada amatan atas analogi, yang lazim terpikirkan manakala orang berbicara tentang metafora.

Maka, seturut pemahaman ini, kita dapat mengatakan bahwa metafora adalah sebuah tanda linguistik yang memiliki rujukan yang sepatutnya dan telah mapan secara konvensional kepada suatu hal [A], yang dipakai untuk merujuk pada sesuatu yang lain [B] atas dasar kemiripan struktural tertentu yang teramati antara A dan B. Artinya, kita memiliki sebuah metafora manakala sebuah kata dipakai dalam peran ganda, menunjuk pada saat yang sama kepada dua hal yang berbeda [A dan B], yang pertama merupakan makna harfiah atau konvensionalnya dan yang kedua makna non-konvensional atau kiasannya. Sebagaimana dikatakan Paul Henle: "Sebuah kata adalah tanda langsung bagi makna harfiahnya dan tanda tak-langsung bagi makna kiasannya."

Jika demikianlah pemahaman yang tepat tentang "metafora," maka penggunaan kata cahaya (*nūr*) oleh kaum Sufi, umpamanya, jelas merupakan sebuah metafora. Sebab dalam konteks khusus peristilahan Sufi, kata cahaya masih menyandang makna harfiahnya, yang ditunjuknya dalam keadaan sehari-hari yang lumrah: cahaya fisik. Namun ia sekaligus merujuk pada suatu

pengalaman spiritual tertentu yang tak lazim, yang khas pada fase tertentu kehidupan mistik, dan terdapat (setidaknya dari sudut pandang subjektif seorang Sufi yang mengalaminya) suatu analogi struktural yang tak terbantahkan antara kedua pengalaman itu.

Namun demikian, lagi-lagi dari sudut pandang subjektif seorang Sufi yang benar-benar memakai kata cahaya untuk merujuk pada beberapa aspek pengalaman transendentalnya akan Realitas, seluruh perkara itu akan tampak amat bermasalah. Dengan kata lain, masalah metafora baginya tidaklah sesederhana yang mungkin terbayangkan dari definisi Aristotelian atasnya. Sebab sang Sufi, pertama-tama, teguh berkeyakinan bahwa jika ada satu hal saja di dunia ini yang sepenuhnya layak disebut cahaya, ia adalah cahaya spiritual sebagaimana ia mengalaminya, bukan padanan fisiknya. Cahaya fisik, bahkan cahaya matahari sekalipun, apalagi cahaya buatan, terlampau lemah baginya untuk disebut nyata. Demikian mahakuat cahaya yang ia lihat dengan "mata penglihatan spiritual"-nya (ʿayn al-baṣīra). Dibandingkan dengan cahaya jenis yang belakangan ini, cahaya fisik hanya dapat disebut "cahaya" sebagai suatu ungkapan kiasan belaka. Metafisika Iluminasionis (*ishrāqī*) Suhrawardī memberikan contoh yang mengesankan tentang berfilsafat di atas landasan cahaya spiritual sebagaimana dialami para mistikus sebagai realitas metafisis yang tertinggi.

Maka, secara linguistik, kita di sini berhadapan dengan suatu kasus yang tak lazim, yang di dalamnya apa yang disebut makna harfiah sebuah kata berubah menjadi makna kiasan, sementara apa yang lazimnya diambil sebagai kiasan atau metaforis justru didapati "nyata." Dalam konteks khusus ini, kata cahaya berfungsi sebagai tanda langsung bagi cahaya spiritual dan sebagai tanda tak-langsung bagi cahaya fisik. Demikian rupa sehingga, dari sudut pandang linguistik, kita bahkan dapat mengatakan bahwa terjadinya transformasi semantik yang berciri demikian di dalam kesadaran manusia menandai kelahiran seorang mistikus sejati.

Kalau begitu, sudah gamblang bahwa pada sumber terdalam penggunaan kata yang tak lazim semacam ini terdapat suatu

intuisi asali akan Realitas. Dari intuisi asali ini berkembang suatu bentuk pemikiran yang asali pula. Yang belakangan ini dengan jelas tersosokkan dalam syair dan filsafat Sufi. Sehubungan dengan gejala ini, kerap dikatakan bahwa para penyair dan mistikus mengungkapkan atau melukiskan isi intuisi mereka melalui metafora. Amatan ini sudah pasti benar sejauh ia dibuat dari sudut pandang penggunaan bahasa yang lumrah. Sebab kata cahaya yang keluar dari mulut seorang mistikus, umpamanya, adalah sebuah metafora dari sudut pandang semacam itu. Namun kita telah menetapkan di atas bahwa ini, bagaimanapun, tak lain hanyalah pandangan seorang orang luar. Dilihat dari dalam, yakni dalam kerangka struktur batin kesadaran transendental, apa yang disebut metafora yang dipakai sang mistikus bukanlah metafora dalam makna kata yang lumrah.

Guna memperoleh wawasan yang sejati tentang perkara ini, kita mesti mengingat poin berikut: bukanlah halnya bahwa suatu penglihatan luar biasa datang lebih dahulu kepada seorang mistikus, lalu ia mencoba melukiskannya melalui sebuah metafora atau serangkaian metafora. Sebaliknya, penglihatan itu sendirilah metafora atau metafora-metafora itu. Di sini tidak ada ketaksesuaian antara tataran penglihatan asali dan tataran ungkapan metaforisnya. Dalam hal ini, tak ada ruang bagi pilihan bebas sang mistikus menyangkut "metafora" yang hendak dipakai. Manakala seorang mistikus memakai kata cahaya, umpamanya, dalam melukiskan penglihatannya akan Realitas, ia tidak memilihnya untuk dirinya sendiri dari sekian banyak metafora yang mungkin. Sebaliknya, metafora itulah yang memaksakan diri kepadanya, sebab cahaya sekadar merupakan bentuk konkret yang di dalamnya ia melihat Realitas. Sudah sewajarnya keadaan semacam itu menumbuhkan pada diri sang mistikus suatu pola pikir yang amat khas, jika ia hendak merumuskan dirinya secara verbal dalam dimensi aktivitas intelektual dan filosofis budi. Pola semacam inilah yang hendak dianalisis makalah ini dengan sebutan "pemikiran metaforis dalam mistisisme."

III

Perlu dicatat bahwa pola pemikiran yang khas bagi filsafat mistik berpangkal pada suatu pengalaman yang dikenal para mistikus Islam sebagai tahap *fanā'*, "peleburan," dan *baqā'*, "ketetapan," suatu pengalaman ontologis dan metafisis yang berciri luar biasa namun terberi dengan rapi, yang terjadi pada tataran kesadaran transendental. Dan pemikiran filosofis yang sedang kita persoalkan di sini berkembang dari suatu penglihatan metafisis yang fundamental, yang merupakan buah langsung dari pengalaman *fanā'*–*baqā'*.

Pada tahap *fanā'* sama sekali tidak ada kesadaran akan apa pun, tidak ada objek untuk dilihat, tidak ada ego untuk melihat, bahkan tidak ada kesadaran akan adanya ketiadaan. Maka dengan sendirinya pada tahap ini tak ada kemungkinan bagi munculnya sebuah citra.

Namun pada tahap *baqā'*, seraya budi terjaga pada eksistensi hal-hal (termasuk subjek yang mencerap itu sendiri) dan mulai melanjutkan kembali fungsinya yang normal, beragam citra cenderung muncul dalam kesadaran. Citra-citra ini, teristimewa yang paling arketipal di antaranya, bagi sang Sufi bukanlah ilusi atau khayalan subjektif belaka. Sebaliknya, citra-citra itu merupakan sekian banyak bentuk objektif yang di dalamnya Realitas menyingkap dirinya; dari sinilah pentingnya yang besar yang dilekatkan pada fungsi dasar pencitraan dalam perkembangan pemikiran dalam mistisisme Islam. Nyatanya, berpikir di dalam dan melalui citra dalam konteks ini nyaris merupakan satu-satunya bentuk berpikir yang autentik. Sebab sebuah citra di sini bukanlah simbol yang menunjuk pada sesuatu di seberang dirinya; melainkan, ia adalah penunjuk bagi dirinya sendiri. Ia adalah suatu realitas. Namun, dilihat dari luar, jenis pemikiran ini mau tak mau tampak sebagai "simbolis" dan "metaforis."

Citra cahaya dan kegelapan senantiasa dijumpai dalam tulisan-tulisan kaum Sufi, baik dalam prosa maupun syair. Keduanya termasuk yang paling mewakili citra-citra arketipal tasawuf, dalam pengertian bahwa keduanya merupakan pengungkapan-diri yang alamiah dan langsung dari suatu pengalaman-akar akan Realitas absolut. Pengalaman-akar itu (yang struktur dasarnya

akan diperjelas seraya kita melangkah) memanifestasikan dirinya paling alamiah dalam bentuk pencitraan cahaya-kegelapan. Citra-citra itu sendiri membentuk bagian tak terpisahkan dari pengalaman-akar. Keduanya bukanlah simbol yang dengannya kaum Sufi mencoba mengungkapkan sesuatu yang seluruhnya berbeda. Keduanya bukanlah metafora dalam pemahaman lazim, meski nyatanya keduanya adalah metafora dari sudut pandang akal sehat dan bahasa sehari-hari. Jika kita hendak menekankan aspek perkara yang belakangan ini, kita dapat menyebut pengalaman-akar itu sendiri sebagai suatu "pengalaman metaforis," dalam pengertian bahwa cahaya dan kegelapan secara mendasar dan asali hadir di sana sebagai dua faktor penyusunnya.

Di dalam kerangka pemikiran metafisis yang khas bagi mazhab yang kepadanya Shabastarī dan Lāhījī bernaung, Yang Mutlak atau Realitas pada tahapnya yang tertinggi dikonsepsikan sebagai "eksistensi murni." Apa yang dikonsepsikan secara metafisis sebagai eksistensi (*wujūd*) berimpit dengan apa yang tergenggam dalam kerangka pengalaman-akar sebagai cahaya (*nūr*). Dalam konteks ini, eksistensi adalah cahaya. Bukanlah halnya bahwa ada suatu realitas bernama eksistensi yang memiliki kemiripan mencolok dengan cahaya sebagaimana kita mengenalnya di dunia empiris, dan yang, oleh karena itu, sepatutnya ditunjuk oleh metafora cahaya.

Kedudukan teosofis yang diambil Suhrawardī sang Iluminasionis memperlihatkan poin ini dalam bentuk yang paling kentara. Suhrawardī meletakkan tekanan yang eksklusif pada cahaya sebagai pengalaman-akar. Dari sudut pandang semacam itu, konsepsi cahaya sebagai eksistensi justru melucuti pengalaman fundamental itu dari kefundamentalannya dan merasionalisasikannya menjadi sesuatu yang abstrak. Maka, dalam pandangan beliau, eksistensi tak lain hanyalah sebuah "metafora" rasional bagi cahaya. Eksistensi, singkatnya, bagi beliau adalah sebuah konsep abstrak yang direka-cipta oleh intelek manusia. Kedudukan Suhrawardian ini dikenal dalam sejarah pemikiran Persia sebagai *iʿtibāriyya*, "kesifat-rekaan" atau ketaknyataan yang paling puncak dari eksistensi.

Sebaliknya, dalam mazhab kesatuan eksistensi (*waḥdat al-wujūd*), yang didukung Shabastarī dan Lāhījī, tekanan diletakkan pada eksistensi. Mereka dengan mudah mengakui bahwa realitas absolut sebagai perkara pengalaman langsung sudah pasti adalah cahaya. Namun, mereka berargumen, manakala orang mengingat kepenuhan ontologis yang dirasakannya dalam pengalaman jenis ini, ia mau tak mau mengambil kedudukan bahwa cahaya itu adalah eksistensi itu sendiri. Nyatanya, bahkan sebagai perkara pengalaman langsung pun sama sekali tak ada ketaksesuaian antara cahaya dan eksistensi. Sebaliknya, eksistensi adalah suatu "realitas yang bercahaya" (*ḥaqīqa nūrāniyya*); ia sendiri adalah suatu realitas yang berciri cahaya belaka. Maka jadilah bahwa dalam mazhab ini kata cahaya kerap dipakai seolah-olah ia sebuah metafora bagi eksistensi. Namun pada kenyataannya, bahkan dalam mazhab ini pun, cahaya hanya seolah-olah sebuah metafora.

IV

Dalam perkara yang telah mendahului, satu poin menonjol sebagai layak mendapat perhatian khusus sebelum kita mulai menganalisis paradoks cahaya dan kegelapan. Paradoks ini, manakala diuraikan secara rasional, mau tak mau akan berujung pada suatu *coincidentia oppositorum* ontologis antara kesatuan dan kemajemukan. Ia akan mengambil bentuk suatu hubungan keidentikan yang amat khas dan paradoksal dalam sifat pembedaan antara Yang Mutlak dan hal-hal fenomenal. Maka akan tampak seolah-olah paradoks cahaya dan kegelapan itu merupakan penyajian "metaforis" atas *coincidentia oppositorum* ontologis tersebut. Namun pada hakikatnya, yang pertamalah yang menjadi landasan, sementara yang kedua tak lain hanyalah uraian filosofis atas yang pertama.

Pertentangan pertama antara cahaya dan kegelapan yang kita jumpai dalam pandangan-dunia teosofis Shabastarī dan Lāhījī ialah pertentangan antara eksistensi absolut (*hastī-ye muṭlaq*) dan dunia fenomenal. Sebagaimana gamblang dari apa yang telah dikatakan sebelumnya, eksistensi absolut sama dengan cahaya absolut (*nūr-e muṭlaq*), sehingga segala hal fenomenal terlempar

ke wilayah kegelapan (*ẓulmah*). Dunia fenomenal adalah dunia pengalaman empiris kita yang lumrah, dunia kemajemukan, dimensi ontologis yang di dalamnya tak terhingga banyaknya hal tampak berada secara berdiri sendiri, terbedakan satu dari yang lain oleh batas-batas esensialnya sendiri.

Dunia kemajemukan ini adalah kegelapan dalam dua pengertian yang berbeda. Pertama, ia kegelapan dalam pengertian bahwa ia pada dirinya sendiri adalah ketiadaan dan ketakadaan (ʿadam). Karena ketiadaan yang fundamental ini (ʿadamiyyat-e aṣlī), dunia dan segala hal individual di dalamnya tinggal selama-lamanya dalam kegelapan; kata "fundamental" (*aṣlī*) dalam frasa di atas berarti bahwa ketiadaan itu teranyam ke dalam struktur esensial dunia fenomenal dan oleh karena itu tak pernah terpisahkan darinya.

Aspek kemajemukan inilah yang dirujuk Shabastarī dengan kata "kehitaman-wajah" (*siyāh-rūʾī*). "Tak ada hal fenomenal," ujar beliau, "baik di dunia lahiriah maupun di dunia batin, yang pernah lepas dari keadaan kehitaman-wajah." Ungkapan "berwajah hitam" adalah metafora yang jitu bagi aspek murni negatif segala hal fenomenal. Segala sesuatu di dunia empiris ini "berwajah hitam." Segala sesuatu, secara harfiah, adalah "ketiadaan" dan oleh karena itu berada pada kedudukan yang teramat rendah. Perhatikan bahwa "kehitaman-wajah" adalah metafora dalam makna kata yang lumrah; ia bukan metafora arketipal seperti cahaya dan kegelapan.

Karena tak ada keadaan ontologis perantara yang terbayangkan antara eksistensi dan ketakadaan, dan karena, terlebih lagi, eksistensi adalah Yang Mutlak, maka sudah sewajarnya dunia hal-hal fenomenal, sebagai sesuatu yang berbeda dan terbedakan dari Yang Mutlak (sebab dunia fenomenal bukanlah Yang Mutlak) mestilah merupakan ketakadaan. Setiap hal fenomenal dalam hal ini adalah "bukan-hal" belaka (*lā-shayʾ*). Dunia dengan sendirinya dialami oleh sang mistikus sebagai suatu medan kegelapan murni.

Baru saja kita katakan bahwa setiap hal fenomenal adalah "ketiadaan" sejauh ia merupakan sesuatu yang terbedakan dari Yang Mutlak, sejauh ia "lain" (*ghayr*) daripada Yang Mutlak.

Pada hakikatnya, kualifikasi inilah ("sejauh …") yang akan memainkan peran menentukan dalam paradoks cahaya dan kegelapan. Inilah awal mula paradoks ontologis tersebut.

Sudah pasti segala sesuatu di dunia fenomenal, secara esensial, adalah ketiadaan dan oleh karena itu kegelapan. Namun hal itu tidak menghabiskan seluruh struktur suatu hal fenomenal. Sebab dalam suatu cara yang non-esensial, segala sesuatu di dunia ini adalah "sesuatu." Kalau tidak, tak akan ada persepsi, sekalipun berupa ilusi, atas suatu hal fenomenal.

Dunia fenomenal kemajemukan pada esensinya adalah kegelapan belaka. Namun pada saat yang sama terdapat suatu segi tertentu yang di dalamnya kegelapan fundamental ini berubah menjadi cahaya yang tampak. Dunia adalah cahaya. Bila diungkapkan dengan cara lain, kegelapan secara fenomenal menampak sebagai cahaya. Inilah paradoks pertama yang kita jumpai dalam perjumpaan faktual kita dengan dunia Wujud.

Dunia empiris, sejauh ia secara fenomenal tampak kepada indra kita, mesti dikatakan sebagai suatu wilayah cahaya. Segala hal, nyatanya, menyembul dari kegelapan asalinya dalam cahaya redup eksistensi. Hal-hal itu memang ada, dan sejauh itu hal-hal itu tercahayai. Namun cahaya mereka adalah cahaya redup, sebab ia bukanlah cahaya milik mereka sendiri; ia adalah cahaya pinjaman, suatu pantulan lemah yang datang dari Sumber cahaya yang sejati. Sebagaimana diamati Shabastarī, "Seluruh dunia menjadi tampak oleh cahaya Yang Mutlak."

Penting bagi maksud kita untuk mengamati sifat yang amat paradoksal dari bait yang baru saja dikutip. "Seluruh dunia" (yakni dunia kemajemukan yang, sebagaimana telah kita lihat, pada dirinya sendiri adalah kegelapan belaka) "menjadi tampak" (menjadi tercahayai dan dengan demikian berubah menjadi cahaya) "oleh cahaya Yang Mutlak." Ini berarti bahwa kegelapan dunia fenomenal itu sendiri adalah produk cahaya, dan bahwa, cukup paradoksal, terbitnya kegelapan itu sendiri dengan sendirinya merupakan kelahiran cahaya fenomenal.

Seluruh proses ini paling baik dipahami dalam kerangka metafisika kesatuan eksistensi (*waḥdat al-wujūd*), yang merupakan hasil sistematisasi filosofis atas pengalaman fundamental ca-

haya dan kegelapan. Pertama-tama kita mesti mencatat bahwa cahaya dalam konteks ini bukanlah sesuatu yang stabil, bahwa ia, sebaliknya, merupakan tindakan tiada henti pancaran energi kreatif dari sumber yang paling puncak, yakni Yang Mutlak, yang, sekali lagi, adalah eksistensi murni. Dari sumber yang paling puncak ini, cahaya eksistensi (*nūr-e wujūd*) tiada henti dipancarkan dalam bentuk manifestasi-diri (*tajalliyāt*) Yang Mutlak. Dari sudut pandang ini, hal-hal fenomenal tak lain hanyalah bentuk-bentuk yang tertentu dan terbatas dari satu cahaya eksistensi tunggal yang mencakup segala. "Eksistensi yang teramati di dunia ini tak lain hanyalah turunan dan pantulan dari Cahaya Eksistensi yang adalah Yang Mutlak." Dalam pengertian ini, setiap hal fenomenal, yang pada dirinya sendiri adalah ketaknyataan dan kegelapan, adalah suatu realitas dan cahaya. Maka terbitnya kegelapan, *eo ipso*, menandai terbitnya cahaya.

V

Kenyataan bahwa dunia fenomenal pada dirinya sendiri adalah kegelapan belaka tidaklah tampak oleh mata fisik. Justru sebaliknya, manusia lazimnya dan secara alami cenderung melihat dunia fenomenal sebagai cahaya: tak ada yang lain yang tertampak baginya. Kebenarannya ialah bahwa cahaya fenomenal tertampak sebagai cahaya oleh mata fisik semata karena ia adalah cahaya yang teramat lemah, karena alih-alih murni, ia hanyalah sebuah pantulan, sebuah citra yang terpantul. Cahaya dalam kemurniannya yang absolut terlampau cemerlang untuk dapat tertampak. Ia menyilaukan mata; ia adalah kegelapan. Inilah paradoks cahaya dan kegelapan yang lain, yang struktur sejatinya akan diperjelas nanti.

Cahaya fenomenal, karena ia merupakan sebuah pantulan, kerap disebut dalam mistisisme Islam sebagai *ẓill*, "bayangan." Ia adalah bayangan yang dilemparkan oleh matahari Realitas ke atas permukaan pantul ketakadaan. "Persis sebagaimana sebuah bayangan menjadi tampak oleh kegiatan Cahaya, dan persis sebagaimana ia adalah bukan-hal jika ditimbang pada dirinya sendiri tanpa rujukan apa pun pada sumbernya, demikian pula dunia menjadi tampak oleh Cahaya Eksistensi sejati; ia adalah

bukan-hal dan Kegelapan jika ditimbang dalam esensinya sendiri." Gagasan yang mendasarinya ialah bahwa hanya melalui bayangan, secara tak-langsung, manusia dapat melihat cahaya murni. Namun yang lebih relevan bagi topik langsung kita ialah bahwa manusia sesungguhnya masih jauh dari sekadar memiliki persepsi tak-langsung atas cahaya murni semacam ini.

Dunia fenomenal itu tampak, telah kita katakan, karena cahayanya yang telah diredupkan. Namun justru karena ia demikian jelas tertampak kepada kita, ia cenderung berlaku sebagai layar penyekat antara penglihatan kita dan apa yang terletak di seberangnya. Inilah pengertian kedua yang di dalamnya dunia kemajemukan dikatakan sebagai kegelapan. Ia kegelapan karena ia melemparkan sebuah tabir hitam (*ḥijāb*) atas cahaya Realitas. Kita di sini terkurung dalam wilayah "kegelapan kemajemukan" (*tārīkī-ye kathrat*). Kita melihat kemajemukan, hanya kemajemukan; kita tak dapat melihat kesatuan absolut eksistensi yang tersembunyi di balik tabir kemajemukan yang tak tertembus. Penglihatan kita berhenti di permukaan fenomenal hal-hal. Gagasan ini diungkapkan secara puitis oleh Shabastarī dalam bait ini: "Di bawah tabir setiap atom tunggal tersembunyi keelokan yang menghidupkan dari wajah Sang Kekasih." Tragedi manusia ialah bahwa kebanyakan orang bahkan tidak menyadari kehadiran Sang Kekasih yang tersembunyi di balik tirai.

Bila dinyatakan kembali secara ringkas dalam istilah ontologis, seluruh situasi pada tahap ini kurang-lebih akan seperti berikut. Segala sesuatu di dunia ini, sebagaimana berulang kali kita tunjukkan, secara esensial dan pada dirinya sendiri adalah "ketiadaan." Namun sejauh segala sesuatu merupakan bentuk tertentu yang di dalamnya eksistensi memanifestasikan dirinya, ia adalah suatu realitas. Dengan demikian, segala sesuatu memiliki dua "wajah," negatif dan positif. Dalam aspek negatifnya, ia fana dan sedang binasa; ia secara fundamental sekejap. Dalam aspek positifnya, ia baka dan abadi. Ayat Al-Qurʾān, "Segala sesuatu binasa, kecuali Wajah-Nya," kerap ditafsirkan para mistikus dalam pengertian ini. Kata Lāhījī: "Setiap hal fenomenal memiliki dua wajah. Wajah ketiadaannya (*wajh-e nīstī*) selama-lamanya

binasa, sementara wajah eksistensinya (*wajh-e hastī*) selama-lamanya tetap."

Namun di sini pun kita menjumpai suatu paradoks ontologis. Paradoksnya terletak pada kenyataan bahwa dari dua "wajah" ini, justru yang sekejap dan fana (yang pada dirinya sendiri adalah "ketiadaan") itulah yang menampak ke mata manusia sebagai "sesuatu" yang kukuh tegak di atas landasan eksistensi. Yang negatif menyembulkan diri seolah-olah ia yang positif. Dan yang benar-benar positif sama sekali luput dari penglihatan. Aspek positif suatu hal, yang di dalamnya ia merupakan manifestasi-diri dan penentuan-diri eksistensi absolut (yakni cahaya absolut), tenggelam ke dalam kegelapan. Sebab selama manusia melihat sebuah hal sebagai "hal," manusia tak akan pernah dapat melihat Hal yang terletak di baliknya.

Gagasan tentang tabir, bagaimanapun, pada kenyataannya berstruktur lebih rumit, sebab ia memuat di dalam dirinya paradoks-paradoks dasar lainnya. Salah satunya ialah yang berikut. Baru saja kita katakan bahwa dunia fenomenal berlaku sebagai tabir tak-tertembus yang menyembunyikan Yang Mutlak di baliknya; Yang Mutlak tak tertampak karena tabir itu. Namun setelah direnungkan, dengan mudah kita temukan bahwa ini adalah pemerian yang amat tidak cermat tentang situasi ontologis yang sesungguhnya. Sebab sebagaimana telah kita lihat di atas, tabir dan Yang Mutlak bukanlah dua hal yang berbeda: tabir adalah epifani lahiriah Yang Mutlak. Dari sudut pandang ini kita mesti mengatakan bahwa manakala manusia melihat tabir, ia sesungguhnya tak sedang melihat apa pun selain Yang Mutlak itu sendiri. Dengan kata lain, tabir *qua* "tabir" memang menyebabkan halangan bagi penglihatan manusia dan mencegahnya melihat Yang Mutlak, tetapi dalam bentuk epifaniknya tabir justru merupakan penyajian langsung Yang Mutlak itu sendiri. Kita mesti melangkah selangkah lebih jauh dan mengatakan bahwa Yang Mutlak demikian telanjang tampak kepada penglihatan manusia sehingga ia tak tertampak, sebuah situasi paradoksal lain yang di dalamnya cahaya menampak sebagai kegelapan. Sebagaimana dikatakan Shabastarī: "Seluruh dunia Wujud adalah berkas-berkas Cahaya

absolut. Yang Mutlak tinggal tersembunyi justru karena ia demikian jelas tampak."

Menjelaskan gagasan ini, Lāhījī mencatat: "Penudungan niscaya menyebabkan penyembunyian, tetapi kerap terjadi pula bahwa puncak keterpaparan menyebabkan penyembunyian. Tidakkah engkau melihat? Di tengah hari, manakala matahari langsung terpapar ke penglihatan, mata tidak melihat matahari itu sendiri karena keterpaparan cahayanya yang berlebihan. Dengan cara yang sama, Cahaya Keesaan eksistensial, karena keterpaparannya yang berlebihan, tinggal tak tertampak, tersembunyi di dalam kecemerlangannya sendiri."

"Alangkah bodohnya!" seru Shabastarī, "Mencari matahari yang membara dengan cahaya sebatang lilin, justru di tengah-tengah padang gurun!" Matahari yang membara tidak menyembunyikan dirinya; ia ada di sana di langit, terpapar penuh, tampak penuh. Tak ada tabir yang menghalangi penglihatan. Frasa "justru di tengah-tengah padang gurun" menyiratkan bahwa seluruh dunia Wujud adalah suatu dataran luas yang di dalamnya sama sekali tak ada rintangan bagi penglihatan. Namun manusia sia-sia mencari matahari dengan sebatang lilin di tangan: lilin melambangkan akal manusia.

Namun paradoks tabir belum mencapai ujungnya. Sebagaimana telah kita catat, merupakan fakta empiris bahwa dunia kemajemukan bagi mayoritas manusia adalah tabir yang menyembunyikan dimensi metafisis kesatuan absolut. Artinya, selama manusia menimbang hal-hal fenomenal sebagai entitas yang berdiri sendiri dan secara esensial ada, manusia tak akan pernah dapat berharap memiliki penglihatan langsung akan Yang Mutlak yang, dengan begitu, menyembunyikan dirinya di balik bentuk-bentuk fenomenalnya sendiri yang tak terhitung. Namun di sisi lain (dan di sini kita mengamati aspek lain dari paradoks itu) justru karena keberadaan aktual tabir itulah manusia dapat melihat Yang Mutlak, betapa pun tak-langsung, samar, dan tak jelasnya penglihatan itu. Tentu ia melihat terutama (dan dalam kebanyakan kasus secara eksklusif) kemajemukan. Namun bisa terjadi bahwa ia memiliki perasaan samar bahwa ia berada di hadapan sesuatu di seberang. Dalam kasus semacam itu, melalui

tabir hal-hal fenomenal itulah ia melihat cahaya Yang Mutlak. Sebab kalau tidak, cahaya itu terlampau kuat untuk dapat dilihat. Kata Shabastarī: "Mata tak berdaya menahan cahaya matahari yang menyilaukan. Ia hanya dapat melihat matahari sebagaimana terpantul di dalam air."

Secara ontologis, air yang, dengan menyela antara mata dan matahari, memainkan peran sebuah cermin, sekaligus meredupkan pancaran matahari yang berlebihan, adalah ketakadaan esensial hal-hal. Hanya melalui perantaraan "cermin ketakadaan" inilah eksistensi menjadi tampak ke mata kita. "Ketakadaan (ʿadam) adalah cermin bagi Eksistensi absolut (*hastī-ye muṭlaq*), sebab di dalam ketakadaan itulah pantulan pancaran Yang Mutlak menjadi tampak."

Perlu dicatat sehubungan dengan ini bahwa dalam sistem metafisis *waḥdat al-wujūd*, atau "kesatuan eksistensi," ketakadaan yang menyusun esensi dunia fenomenal mulai menampak pada tahap yang lebih tinggi daripada tahap dunia fenomenal, yakni pada tahap "arketipe lahiriah" (*al-aʿyān al-thābita*). Bahkan, ketakadaan arketipe-arketipe abadi itulah, secara tepatnya, yang pertama-tama memantulkan cahaya murni Yang Mutlak. Apa yang teramati pada tahap hal-hal fenomenal tak lain hanyalah pantulan yang tak-langsung, dan oleh karena itu teramat lemah, dari pantulan primer ini. Arketipe-arketipe abadi, yang bersesuaian dengan apa yang oleh para filsuf disebut kuiditas (*māhiyyāt*, tunggal *māhiyya*) dan yang dalam banyak segi menyerupai Ide-Ide Platonik, dalam mazhab pemikiran ini dikonsepsikan sebagai bentuk-bentuk arketipal primer hal-hal sebagaimana keduanya ada dalam dimensi kesadaran ilahi. Sebagai demikian, keduanya memang ada dalam dimensi khusus ini, tetapi dari sudut pandang eksistensi lahiriah dan empiris keduanya tak-ada, dan tinggal selama-lamanya tak-ada. Dan karena termasuk ke dalam kodrat ketakadaan untuk berdiri berhadapan, dalam pengertian tertentu, dengan eksistensi, arketipe-arketipe abadi itu berhadap-hadapan dengan eksistensi murni. Yang belakangan ini terpantul dalam cermin yang tak-ada ini, atau cermin-cermin yang tak-ada ini, dan cahaya eksistensial seketika menampak teraneka-ragamkan seturut keteranekaragaman cermin-cermin itu. Arketipe-arketipe

abadi kerap disebut bayangan; artinya, keduanya secara esensial adalah kegelapan, namun, dalam kaitannya dengan eksistensi murni yang keduanya pantulkan, keduanya adalah cahaya. Kemunculan hal-hal konkret dalam kegelapan dimensi fenomenal tak lain hanyalah pantulan cahaya murni yang telah lebih dulu terpantul dalam cermin gelap arketipe-arketipe abadi.

VI

Kini kita beralih ke aspek yang lebih subjektif dari masalah ini dan menelusuri paradoks cahaya dan kegelapan dalam kaitan khusus dengan perkembangan berangsur kesadaran transendental pada diri mistikus yang benar-benar mengalami tahap-tahap berturut-turut dari paradoks yang sama.

Seluruh proses ini secara ringkas dan sementara dapat dilukiskan sebagai berikut. Manakala Yang Mutlak (yang tak lain adalah cahaya murni) menampak dalam kesatuannya yang tak-tercemari kepada kesadaran sang mistikus, segala pembedaan fenomenal lenyap ke dalam kegelapan: tak ada lagi kesadaran akan subjek yang mencerap; tak ada lagi kesadaran akan objek-objek yang tercerap. Inilah tahap mistik *fanāʾ*, peleburan. Poin paling paradoksal yang menonjol pada tahap ini ialah bahwa dengan menampaknya cahaya secara penuh dalam kesadaran, segala hal justru lenyap alih-alih menampak. Cahaya dalam hal ini adalah penyebab kegelapan. Namun, di sisi lain, justru oleh kenyataan bahwa segala hal menjadi terlucuti dari penentuan individualnya dan menjadi terhapus dari kesadaran (termasuk kesadaran itu sendiri yang darinya hal-hal itu terhapus), seluruh dunia berubah menjadi samudra cahaya yang tak berbatas luasnya. Dan dari kedalaman samudra cahaya ini, segala hal yang pernah sepenuhnya lenyap ke dalam kegelapan mulai muncul terhidupkan kembali dan memperoleh kembali penentuan individualnya, seraya pada dirinya sendiri tetap kegelapan namun kali ini sepenuhnya jenuh oleh cahaya murni eksistensi. Inilah tahap mistik yang secara teknis dikenal sebagai tahap *baqāʾ*, ketetapan di dalam dan bersama Tuhan.

Tahap *baqāʾ* secara ontologis ditandai dengan kata *jamʿ* yang secara harfiah berarti "pengumpulan." Pengumpulan berla-

wanan dengan *farq* atau "pemisahan." Kata yang belakangan ini merujuk pada keadaan empiris lumrah yang di dalamnya hal-hal fenomenal terpisah dan terbedakan, pertama-tama satu dari yang lain, lalu dari Yang Mutlak. Dalam dimensi ini, manusia lazimnya hanya melihat dunia fenomenal, dan menimbang Yang Mutlak (jika manusia sama sekali menjadi sadar akan keberadaan sesuatu di seberang dunia fenomenal) sebagai "yang-lain" sepenuhnya (*ghayr*).

Berlawanan dengan ini, pengumpulan, yakni penyatuan, adalah tahap yang di dalamnya segala hal yang terpisah terlihat direduksi kepada kesatuan eksistensialnya yang semula. Segala hal, dimulai dari kesadaran-diri sang mistikus, lenyap dari kesadaran. Cahaya dunia fenomenal padam. Yang tersisa hanyalah kesatuan absolut. Bahkan tak ada kesadaran akan kesatuan itu, sebab di sini tak ada jejak kesadaran apa pun. Seluruh semesta adalah kesatuan. Dan kesatuan itu adalah cahaya, namun pada saat yang sama ia adalah kegelapan dunia fenomenal.

Dari jurang tak terduga dalam cahaya-kegelapan ini, sang mistikus berseru: "Aku adalah Yang Mutlak!" Yang dirujuk ialah al-Ḥallāj yang termasyhur, yang, karena ucapan "penghujatan" ini dan yang serupa dengannya, dihukum mati pada 922 M. Mengenai ucapan al-Ḥallāj yang khas ini, Lāhījī mencatat:

> "Ia adalah salah seorang dari 'kaum kemabukan' (*arbāb-e sukr*) yang dalam keadaan mabuk menyingkapkan rahasia-rahasia ilahi yang termanifestasi kepada budi mereka yang telah tersucikan. Karena dalam keadaan itu mereka tak memiliki kesadaran-ego (*az bī-khudī*, secara harfiah 'karena ketiadaan-diri'), mereka tak dapat merahasiakan apa pun yang menampak kepada mereka. Dari sinilah 'Aku adalah Yang Mutlak!' al-Ḥallāj. Ucapan itu menunjukkan bahwa manakala sang mistikus yang menempuh perjalanan kembali kepada Tuhan melalui jalan penyucian-diri melampaui wilayah kemajemukan lalu menjadi lebur dan terserap ke dalam samudra kesatuan, ia menemukan dirinya sepenuhnya seidentik dengan samudra Realitas yang darinya ia [dalam kesadaran lumrah ini] tak lebih dari setetes air. Ketika itu ia adalah seorang 'manusia kemabukan.' Jika ia, dalam

keadaan mabuk itu, tiba-tiba berseru: 'Aku adalah Samudra itu sendiri!' karena ketiadaan-egonya, tak sepatutnya kita heran."

VII

Amatlah menakjubkan bahwa dalam proses perkembangan kesadaran mistik, cahaya dan kegelapan silih berganti, cahaya itu sendiri berubah menjadi kegelapan dan kegelapan itu sendiri berubah menjadi cahaya. Proses pertukaran antara cahaya dan kegelapan ini mencapai titik yang paling menentukan dengan menampaknya suatu keadaan luar biasa yang dikenal sebagai Cahaya Hitam (*nūr-e siyāh*). Cahaya Hitam adalah suatu keadaan spiritual yang amat halus, yang ke dalamnya sang mistikus masuk persis sebelum *fanāʾ* (peleburan) berubah menjadi *baqāʾ* (ketetapan). Ia dapat digambarkan sebagai suatu titik yang menandai ujung *fanāʾ* dan awal *baqāʾ*: ia adalah keadaan yang dimiliki bersama oleh keduanya.

Seraya sang mistikus menaiki jalan pendakian menuju Yang-Mutlak-sebagaimana-adanya, ia akhirnya mencapai suatu titik yang di dalamnya ia mengalami cahaya batinnya, yakni penyinaran spiritual batinnya, tiba-tiba berubah menjadi hitam. Sebagaimana benar-benar dialami sang mistikus, ia adalah suatu kegelapan epistemologis yang berciri berbeda dari kegelapan ontologis yang telah dianalisis sebelumnya, kendati, sebagaimana akan segera kita lihat, ada pula aspek ontologis padanya.

Kegelapan epistemologis ini adalah kegelapan yang disebabkan oleh kedekatan sang mistikus yang ekstrem dengan Yang Mutlak. Kata Shabastarī: "Suatu objek penglihatan, manakala ia mendekati mata terlampau rapat, menggelapkan penglihatan, membuat mata tak sanggup melihat apa pun." Ini benar, komentar beliau, bukan hanya bagi mata fisik, melainkan juga bagi "mata batin" (*dīde-ye bāṭin*).

> "Seraya sang mistikus dalam pendakiannya menuju Tuhan melampaui segala tahap cahaya manifestasi-diri ilahi melalui nama dan sifat-Nya [yakni, dalam bentuk 'arketipe-arketipe abadi'], lalu akhirnya menjadi benar-benar siap menerima manifestasi-diri esensial-Nya [yakni,

Tuhan menyingkapkan Diri-Nya secara langsung, tanpa bentuk-bentuk perantara apa pun], tiba-tiba Cahaya manifestasi-diri jenis yang belakangan ini menampak kepadanya dalam warna kehitaman yang paling pekat. Karena kedekatan spiritualnya yang ekstrem dengan Tuhan, mata batin sang mistikus berubah gelap dan menjadi tak berdaya melihat apa pun jua."

Sang mistikus, sebagaimana telah kita catat sebelumnya, kini berada pada suatu tahap yang persis mendahului tahap yang di dalamnya seluruh semesta akan berubah menjadi samudra cahaya yang tak berbatas. Bahkan, kegelapan yang kini ia alami itu sendirilah cahaya yang tertinggi. "Kehitaman ini (*siyāhī*) pada kenyataannya adalah cahaya Yang-Mutlak-sebagaimana-adanya itu sendiri. Di tengah-tengah kegelapan ini tersembunyi air kehidupan." "Air kehidupan" berarti keadaan *baqāʾ*, ketetapan di dalam Tuhan, kehidupan kekal eksistensi.

Lāhījī menuturkan pengalamannya sendiri tentang cahaya hitam:

> "Suatu ketika, aku mendapati diriku berada dalam suatu dunia yang bercahaya dan tanpa-materi. Gunung-gunung dan padang-padang gurun semua berada dalam beragam warna cahaya, merah, kuning, putih, dan biru langit. Warna-warna yang bercahaya itu sungguh memesona. Di bawah kuasa yang memukau dari pengalaman luar biasa ini, aku berada di luar diriku, aku telah kehilangan diriku sendiri. Tiba-tiba aku melihat seluruh semesta terselubungi cahaya hitam. Langit, bumi, udara, segala sesuatu berubah menjadi cahaya hitam yang sama. Aku menjadi sepenuhnya lebur dalam cahaya hitam ini, dan tinggal tanpa kesadaran. Beberapa saat kemudian, aku kembali kepada diriku."

Apa yang secara subjektif dialami sebagai cahaya hitam bersesuaian dengan apa yang secara objektif (yakni, secara ontologis) dikenal sebagai tahap "keesaan" (*aḥadiyya*), yang telah dirujuk sebelumnya. Ia juga disebut "kehitaman yang tertinggi" (*sawād-e aʿẓam*). Keesaan itu adalah tahap ontologis Yang-Mut-

lak-sebagaimana-adanya sebelum ia memanifestasikan dirinya seturut artikulasi-artikulasi batinnya. Dilihat dari sisi dunia fenomenal, ia adalah dimensi ontologis tertinggi yang di dalamnya segala pembedaan empiris di antara hal-hal menjadi lebur dan yang di dalamnya segala hal terserap ke dalam kesatuannya yang semula, atau bahkan di seberang kesatuan, ke dalam ketiadaan metafisis yang, cukup paradoksal, tak lain adalah kepenuhan sejati eksistensi. Dalam aspek ketiadaannya, tahap ini dialami sang mistikus sebagai *fanāʾ*, sementara dalam aspek kepenuhan eksistensialnya ia dialami sebagai *baqāʾ*.

"Sang mistikus," amat Lāhījī, "tidak merealisasikan eksistensi absolut (*hastī-ye muṭlaq*) kecuali dan hingga ia sepenuhnya merealisasikan ketiadaan absolut (*nīstī-ye muṭlaq*). Ketiadaan pada dirinya sendiri adalah eksistensi-oleh-Yang-Mutlak itu sendiri. Ketiadaan absolut hanya tersingkap dalam eksistensi absolut … dan eksistensi absolut tak dapat tersingkap kecuali justru di tengah-tengah Ketiadaan absolut." Singkatnya, ketiadaan (atau kegelapan) pada kenyataannya adalah eksistensi (cahaya), dan cahaya pada kenyataannya adalah kegelapan.

VIII

Marilah kita mulai dengan merumuskan kembali dalam istilah ontologis apa yang baru saja dilukiskan pada bagian sebelumnya, agar kita lebih siap memahami sifat paradoks cahaya dan kegelapan pada tahapnya yang paling puncak dan tertinggi.

Hal pertama yang perlu diperhatikan ialah bahwa segala sesuatu yang kita cerap di dunia empiris, tanpa kecuali, memiliki dua aspek ontologis yang berbeda: aspek realitas absolut (*ḥaqīqa*), dan aspek pengindividuan (*tashakhkhuṣ*) atau penentuan (*taʿayyun*).

Dalam aspek pertama, segala sesuatu adalah manifestasi-diri (*tajallī*) Yang Mutlak; ia adalah penampakan Yang Mutlak, memang bukan "sebagaimana-adanya," melainkan dalam suatu bentuk khusus yang khas bagi locus tersebut. Ia adalah suatu epifani. Dalam pengertian ini, segala sesuatu adalah Tuhan.

Sebaliknya, dalam aspek kedua, hal yang sama ditimbang dalam kerangka keberadaannya sebagai sesuatu yang mandiri

dan berdiri sendiri. Ia adalah sesuatu yang "lain" daripada Yang Mutlak; ia adalah bukan-Tuhan. Dari sudut pandang ini ia disebut suatu "makhluk" (*khalq*) dan, secara filosofis, suatu "yang mungkin" (*mumkin*). Poin pentingnya ialah bahwa "pengindividuan" dan "penentuan" (dan sebagai konsekuensinya keberadaan hal itu sebagai mandiri dan berdiri sendiri) pada hakikatnya adalah sifat-sifat rekaan (*iʿtibārī*) yang tak memiliki realitas fundamentalnya sendiri dan telah dibebankan atas hal itu oleh budi manusia.

Oleh karena keadaan yang demikian, pengetahuan sejati tentang hal-hal akan diperoleh, menurut Shabastarī dan Lāhījī, hanya manakala manusia (1) meninggalkan ranah kemajemukan (yang pada dirinya sendiri adalah ketaknyataan dan bukan-hal), (2) membawa dirinya ke ranah kesatuan (yang adalah Realitas-pada-dirinya-sendiri), lalu (3) kembali lagi ke ranah kemajemukan dan menyaksikan dalam setiap hal individual ranah ini kesatuan itu (yang adalah Keseluruhan) sebagaimana ia memanifestasikan dirinya di sana dalam penentuan-dirinya sendiri. Tak perlu dikatakan lagi bahwa tahap kedua dalam proses ini merujuk pada pengalaman *fanāʾ* dan tahap ketiga pada *baqāʾ*. Kata Shabastarī: "Berpikir [sejati] berupa beranjak dari ketaknyataan (*bāṭil*) menuju Realitas (*ḥaqq*). Ia adalah melihat Keseluruhan absolut dalam setiap hal individual." Perhatikan bahwa Shabastarī di sini memberikan definisi tentang "berpikir" (*tafakkur*) sebagaimana dipahami para teosof, yang berciri sama sekali berbeda dari definisi lumrahnya. Yang dimaksud dengan "berpikir" ialah *kashf*, "penyingkapan tabir," yakni penggenggaman intuitif yang langsung atas Realitas, sebagai lawan dari *istidlāl*, proses penalaran yang dengannya orang berupaya sampai, atas dasar sesuatu yang telah diketahui, pada sesuatu yang belum diketahui. Paruh pertama definisi Shabastarī merujuk pada *fanāʾ*, yang berupa, sebagaimana dikatakan Lāhījī, "seluruh atom di dunia terhapus dan lebur dalam berkas-berkas Cahaya kesatuan ilahi, bagaikan tetes-tetes air di dalam samudra." Paruh kedua merujuk pada *baqāʾ*, yang di dalamnya segala atom, setelah terserap ke dalam samudra kesatuan, yakni setelah dikembalikan kepada ketiadaan asalinya (ʿadam-e aṣlī) dihidupkan kembali sebagai sekian banyak epifani dari satu Realitas tunggal.

Maka paradoks cahaya dan kegelapan mencapai titik puncaknya, yang ditunjukkan oleh ungkapan yang khas: "malam yang terang di tengah siang yang gelap" (*shab-e roushan miyān-e rūz-e tārīk*). Struktur dari apa yang dimaksudkan oleh ungkapan paradoksal ini diperjelas oleh Lāhījī sebagai berikut:

> Malam yang terang merujuk pada tahap ontologis Keesaan [*aḥadiyya*] yang diumpamakan dengan malam dalam segi ketakberwarnaan dan ketaktentuannya yang absolut. Sebab, persis sebagaimana di malam yang pekat tak ada sesuatu pun yang dapat dicerap, demikian pula di wilayah Esensi Ilahi (yakni wilayah yang di dalamnya segala bentuk fenomenal lebur) tak dapat ada persepsi, tak dapat ada kesadaran. Ini disebabkan oleh kenyataan bahwa Yang-Mutlak-sebagaimana-adanya, ditimbang dalam kemurniannya tanpa rujukan apa pun pada relasi-relasi yang mungkin, tidaklah tercerap. Ingatlah bahwa pada tahap ini setiap relasi yang mungkin, setiap penentuan yang mungkin, telah sepenuhnya terhapus.
>
> Namun malam ini dikatakan terang atas dasar kenyataan bahwa pada hakikatnya [yakni, terlepas dari segala pertimbangan tentang konstitusi dasar kognisi manusia] Yang Mutlak dengan sendirinya sepenuhnya tampak, dan bahwa segala hal dijadikan tampak oleh penyinaran Cahaya-Nya.
>
> Di tengah siang yang gelap merujuk pada kenyataan bahwa kesatuan absolut ini termanifestasi justru di tengah-tengah kemajemukan, yakni dalam segala penentuan fenomenal yang, di satu sisi, sejelas siang hari, dan, di sisi lain, segelap malam karena ketaknyataan dan Kegelapan esensialnya. Kemajemukan itu tampak, namun pada saat yang sama ia tinggal selama-lamanya tersembunyi.

Lāhījī berulang kali menyatakan bahwa tahap *baqāʾ* adalah tahap paling puncak yang dapat dicapai sang mistikus, dan bahwa ia adalah ujung perjalanan spiritual, tanpa ada tahap lebih jauh di seberangnya. Namun kadang beliau tampak menyiratkan adanya suatu tahap yang lebih tinggi lagi, yang beliau sebut

fanāʾ baʿda al-baqāʾ, yakni tahap "peleburan setelah ketetapan." Ia kiranya dipandang sebagai peleburan kedua. Bagaimanapun, apa yang dilukiskan Lāhījī sebagai struktur tahap ini persis bersesuaian dengan apa yang oleh Buddhisme Hua Yen di Tiongkok ditetapkan sebagai puncak dari segala puncak tahap ontologis, yakni *ji-ji-muge-hokkai* yang termasyhur, "dimensi ontologis interpenetrasi timbal balik yang tak terhalang di antara segala hal." Ia juga mewakili batas ekstrem yang dapat dicapai paradoks cahaya dan kegelapan kita.

Telah kita lihat bahwa dalam pandangan-dunia mazhab *waḥdat al-wujūd*, segala hal di dunia empiris, bahkan atom-atom tunggal dari setiap hal, masing-masing adalah suatu bentuk khusus yang di dalamnya Yang Mutlak memanifestasikan dirinya. Segala sesuatu adalah penentuan-diri Yang Mutlak. Dalam peristilahan teologi Islam, situasi ini kerap dilukiskan dengan mengatakan bahwa segala sesuatu adalah Tuhan sebagaimana Dia termanifestasi seturut tuntutan esensial suatu nama ilahi. Segala nama ilahi secara ontologis adalah artikulasi-artikulasi arketipal batin dari Eksistensi absolut.

Maka segala sesuatu di dunia ini memantulkan dalam dirinya, dengan caranya yang khas, Yang Mutlak. Segala sesuatu adalah sebuah cermin yang di dalamnya terpantul Yang Mutlak. Namun di sisi lain, segala hal (yang pada dirinya sendiri adalah kegelapan) didapati satu jika ditelusuri kembali ke tahap Keesaan absolut (yang adalah cahaya). Dari sudut pandang ini, setiap hal sama dengan semua hal lainnya; ia adalah Keseluruhan. Maka manakala satu hal memantulkan Yang Mutlak dalam bentuk satu nama tertentu, dengan tindakan itu sendiri ia sedang memantulkan Yang Mutlak dalam segala nama. Ini menyiratkan bahwa dalam satu hal tunggal, Yang Mutlak terpantul dalam ribuan bentuk.

Kata Shabastarī: "Lihatlah, seluruh dunia adalah sebuah cermin, masing-masing hal adalah sebuah cermin. Bahkan dalam satu atom tunggal ratusan matahari bersinar." Sekali lagi, "Dari satu tetes air, jika dibelah, akan memancar ratusan samudra murni." Lāhījī menjelaskan poin ini dengan cara berikut:

> Telah ditetapkan bahwa setiap nama ilahi tunggal pada kenyataannya dikualifikasi oleh sifat-sifat segala

nama lainnya, sebab segala Nama adalah satu pada tahap keesaan absolut. Nama-nama itu terbedakan satu sama lain hanya oleh kekhususan-kekhususan sekunder dari sifat dan relasi. Maka jadilah bahwa setiap hal tunggal memuat dalam dirinya segala hal. Dalam satu butir biji sawi tunggal terkandung pada kenyataannya [yakni, jika diamati terlepas dari penentuan individualnya] segala hal yang ada di dunia. Hanya karena penentuannyalah maka segala hal yang terkandung di dalamnya itu tidak muncul ke permukaan. Maka sang mistikus melihat segala hal dalam segala sesuatu. Inilah yang disebut "rahasia manifestasi-diri Ilahi" (*sirr-e tajalliyāt*).

Di sini kita berada di hadapan keagungan paradoks cahaya dan kegelapan. Paradoks itu menganyam sebuah permadani yang menakjubkan, yang di dalamnya cahaya dan kegelapan yang tak terhitung banyaknya saling berpotongan dan saling menembus demikian rupa sehingga seluruh semesta tersaji sebagai sebuah Kuil Cahaya yang berdimensi ganda dan berbayang berlapis-lapis dengan rumit.

IX

Kita akan mengakhiri dengan membahas, dalam kerangka paradoks cahaya dan kegelapan, kedudukan yang ditempati manusia dalam kosmos. Ini akan menjadi penutup yang jitu, sebab manusia adalah penjelmaan itu sendiri dari paradoks kosmis ini. Manusia, nyatanya, dihadirkan dalam sistem metafisis Shabastarī-Lāhījī sebagai "tahap perantara (*barzakh*) antara cahaya dan kegelapan." Terlebih lagi, paradoks cahaya dan kegelapan itu sendiri hanya teraktualkan melalui kesadaran manusia. Dalam pengertian ini, manusia adalah pusat paradoks kosmis.

Sebagaimana kerap kita amati, dunia fenomenal adalah dunia kemajemukan, dan sebagai demikian ia adalah ranah kegelapan. Manusia, yang merupakan sebuah mikrokosmos (ʿālam-e ṣaghīr) dalam pengertian bahwa segala tahap ontologis pra-manusiawi terealisasikan di dalam dirinya, adalah ujung ekstrem ke-

majemukan. Artinya, manusia adalah batas paling puncak kegelapan.

Namun pada saat yang sama, manusia adalah seorang individu (*shakhṣ*) dalam makna kata yang sesungguhnya. Ia "satu" persis sebagaimana Yang Mutlak adalah Satu. Maka dalam segi khusus ini terdapat suatu kemiripan struktural tertentu yang teramati antara Yang Mutlak dan manusia. Sebab Yang Mutlak adalah Satu dalam esensi-Nya, banyak dalam sifat-sifat-Nya; manusia pun satu dalam keindividualan pribadinya seraya banyak dalam sifat, tindakan, dan fungsinya. Kenyataan ini (bahwa manusia mencakup dalam dirinya "kesatuan" dan "kemajemukan") memungkinkannya mengintuisi, melalui strukturnya sendiri, paradoks kosmis tentang kesatuan *qua* kesatuan yang adalah kemajemukan dan kemajemukan *qua* kemajemukan yang adalah kesatuan.

"Hal pertama yang direalisasikan manusia," ujar Lāhījī, "adalah penentuan pribadinya sendiri, yang sekaligus merupakan yang terakhir dari segala tahap ontologis dalam 'busur menurun' lingkaran eksistensi, dan yang pertama dari segala tahap dalam 'busur menaik' lingkaran yang sama. Maka tahap ontologis manusia disebut 'kemunculan cahaya pertama fajar' (*matlaʿ al-fajr*), sebab manusia mewakili ujung kegelapan malam (*nihāyat-e ẓulmat-e shab*) dan awal cahaya siang kesatuan (*bidāyat-e nūr-e rūz-e waḥdat*)." Manusia, singkatnya, adalah *barzakh* antara cahaya dan kegelapan. Seluruh drama kosmis cahaya dan kegelapan dilakonkan di dalam budinya.

CATATAN

1. Muḥammad Gīlānī Lāhījī, *Mafātīḥ al-Iʿjāz fī Sharḥ-e Gulshan-e Rāz*, ed. Kayvān Samīʿī (Teheran, 1956).
2. Henry Corbin, umpamanya, melukiskannya sebagai "*une véritable somme de soufisme en persan*." Lih. "Symboles choisis de la roseraie du mystère," dalam *Trilogie Ismaélienne* (Teheran dan Paris, 1961), jil. 3, 28.
3. Aristoteles, *Poetics* (terj. Bywater), 1457–1458.
4. Lih. Paul Henle, ed., "Metaphor," dalam *Language, Thought, and Culture* (Ann Arbor, Mich., 1965), bab 7.

5. *Ibid.*, 175.
6. Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī (1153–1191), salah seorang filsuf-mistikus terbesar Persia, dikenal karena filsafat cahayanya. Lih. Seyyed Hossein Nasr, "Suhrawardi and the Illuminationists," dalam *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., 1964), 52–82.
7. Struktur *fanāʾ* dan *baqāʾ* akan dijelaskan secara terperinci nanti sehubungan dengan masalah hubungan paradoksal antara cahaya dan kegelapan. Lihat pula bab 1 untuk pembahasan lebih jauh tentang keadaan-keadaan sang mistikus ini.
8. *Hastī* adalah kata Persia yang bersesuaian dengan kata Arab *wujūd*; keduanya berarti persis sama: "eksistensi."
9. Lāhījī, 104.
10. *Ibid.*, 98.
11. *Gulshan-e Rāz*, bait 126. Kata asli untuk "hal fenomenal" di sini adalah *mumkin*, yakni "yang mungkin." Penomoran bait sepanjang makalah ini berpijak pada teks *Gulshan-e Rāz* sebagaimana direproduksi dalam edisi Teheran komentar Lāhījī.
12. Lāhījī, 72.
13. *Gulshan-e Rāz*, bait 115.
14. Lāhījī, 72, 89.
15. *Ibid.*, 110.
16–17. [Kedua entri ini tidak tercantum dalam daftar catatan edisi sumber, yang melompat langsung dari 15 ke 18. Superskrip 16 dan 17 pada tubuh teks masing-masing merujuk pada sebuah bait *Gulshan-e Rāz* (tentang "keelokan wajah Sang Kekasih di balik tabir setiap atom") dan pada ayat Al-Qurʾān, al-Qaṣaṣ (28):88, "Segala sesuatu binasa kecuali Wajah-Nya." Rincian ini disisipkan penerjemah.]
18. Lāhījī, 99.
19. *Gulshan-e Rāz*, bait 97.
20. *Aḥadiyya*, "keesaan absolut," sebagai lawan dari *wāḥidiyya*, "keesaan" (yang berarti "kesatuan" menyeluruh atas segala hal), membentuk dalam sistem metafisis Lāhījī tahap tertinggi Yang Mutlak *qua* eksistensi.
21. Lāhījī, 72.
22. *Gulshan-e Rāz*, bait 94.
23. *Ibid.*, bait 131.
24. *Ibid.*, bait 133.
25. Lih. Lāhījī, 104–106.
26. *Gulshan-e Rāz*, bait 25: "Dari samudra kesatuan seorang mistikus berseru: Aku adalah Yang Mutlak!" (*anā al-ḥaqq*)

27. Lāhīǰī, 29.
28. *Gulshan-e Rāz*, bait 122.
29. Lāhīǰī, 95.
30. *Gulshan-e Rāz*, bait 123.
31. Lāhīǰī, 96.
32. [Rujukan silang; teks tidak terbaca jelas dalam edisi sumber. Kemungkinan merujuk catatan 20 tentang *aḥadiyya*.]
33. Lāhīǰī, 100, 102–103.
34. *Ibid.*, 9.
35. *Gulshan-e Rāz*, bait 72.
36. Lāhīǰī, 50.
37. Ibid., 51.
38. *Gulshan-e Rāz*, bait 128.
39. Lāhīǰī, 101.
40. *Ibid.*, 115.
41. *Gulshan-e Rāz*, bait 145.
42. *Ibid.*, bait 146.
43. Lāhīǰī, 115.
44. *Ibid.*, 10.
45. *Ibid.*.

BAB 3
ANALISIS ATAS *WAḤDAT AL-WUJŪD*: MENUJU META-FILSAFAT BAGI FILSAFAT-FILSAFAT TIMUR

Waḥdat al-wujūd, yang dapat diterjemahkan sebagai "keesaan eksistensi" atau "kesatuan eksistensi," [atau dalam bahasa familiernya disebut Kesatuan Wujud] adalah sebuah konsep metafisis yang berpangkal pada seorang filsuf-mistikus Arab-Spanyol terkemuka, Ibn ʿArabī, dari abad kedua belas dan ketiga belas (1165–1240 M). Walakin yang menjadi perhatian saya, setidaknya dalam bab ini, ialah penguraian dan perkembangan filosofis yang dialami konsep ini di Iran pada kurun-kurun sesudah invasi Mongol hingga abad keenam belas dan ketujuh belas, manakala Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, atau sebagaimana beliau lebih lazim disebut, Mullā Ṣadrā (1571–1640 M), mencapai suatu sintesis akbar atas filsafat Iran-Islam justru di atas landasan konsep ini.

Saya menaruh minat pada aspek khusus dari masalah khusus ini, dari sekian banyak masalah menarik yang disuguhkan sejarah Islam Iran, bukan semata-mata karena sikap filosofis saya sendiri, melainkan lebih karena, dan terutama karena, keyakinan saya bahwa konsep *waḥdat al-wujūd* adalah sesuatu yang, jika dianalisis secara struktural dan diuraikan dengan cara yang tepat, akan menyediakan suatu kerangka teoretis yang dengannya kita akan sanggup memperjelas salah satu modus berpikir yang paling fundamental yang mencirikan filsafat Timur pada umumnya, bukan hanya filsafat Islam, melainkan sebagian besar bentuk historis utama pemikiran Timur, sehingga kita dapat memberikan sumbangan positif dari sudut pandang budi-budi filosofis Timur bagi perkembangan yang teramat didambakan dari suatu filsafat dunia baru yang berpijak pada warisan spiritual dan intelektual Timur dan Barat.

Hidup sebagaimana kita hidup pada suatu saat yang genting dalam sejarah manusia, dengan sendirinya kita merasakan

kebutuhan mendesak akan banyak hal. Salah satunya ialah pemahaman timbal balik yang lebih baik di antara berbagai bangsa di dunia, yang kerap dibicarakan pula sebagai tugas menumbuhkan pemahaman yang lebih baik antara Timur dan Barat. Pemahaman timbal balik antara Timur dan Barat terbayangkan pada sejumlah tataran yang berbeda. Di sini saya hanya menaruh minat pada salah satunya; yakni, tataran pemikiran filosofis.

Tak terbantahkan bahwa pada masa silam kadang telah dilakukan upaya-upaya untuk mengaktualkan pemahaman timbal balik yang lebih baik antara Timur dan Barat pada tataran pemikiran filosofis dengan nama filsafat perbandingan. Namun tak kurang terbantahkan pula bahwa hingga kini filsafat perbandingan masih tinggal di wilayah-wilayah pinggiran aktivitas intelektual para filsuf. Dalam kebanyakan kasus, pemilihan term-term perbandingan, pertama-tama, bersifat sewenang-wenang, dan sebagai konsekuensinya karya itu menjadi tak sistematis. Singkatnya, filsafat perbandingan, menurut pendapat saya, belum begitu berhasil, dan ia belum memperoleh perhatian serius sebagaimana sepatutnya ia peroleh. Dan penyebab utama kegagalan ini, saya kira, terletak pada kemiskinan metodologinya.

Guna menyampaikan arti sejati filsafat perbandingan, teristimewa untuk maksud menumbuhkan pemahaman filosofis yang sungguh mendalam antara Timur dan Barat, ia terlebih dahulu mesti dikembangkan secara lebih sistematis menjadi apa yang dapat kita sebut meta-filsafat bagi filsafat-filsafat. Yang saya pahami dengan meta-filsafat ialah suatu kerangka struktural menyeluruh dengan sejumlah sub-struktur pada tataran-tataran yang berbeda, yang masing-masingnya akan terdiri atas jaringan konsep-konsep filosofis yang kurang-lebih luas, yang secara analitis telah ditarik atau digarap dari konsep-konsep dasar yang terdapat dalam tradisi-tradisi filsafat utama, baik Timur maupun Barat. Langkah praktis pertama yang mesti diambil dalam proses sampai pada meta-filsafat yang berciri demikian, setidaknya dalam kasus saya, akan berupa analisis semantik yang saksama atas struktur konsep-konsep kunci setiap sistem filsafat. Dan hasilnya, mudah-mudahan, adalah suatu sistem konseptual yang luas, sangat rumit, tetapi tertata baik dan lentur, yang di dalamnya se-

tiap sistem individual akan diberi tempatnya yang sepatutnya dan yang dengannya perbedaan sekaligus landasan bersama di antara mazhab-mazhab filsafat utama Timur dan Barat akan diperjelas secara sistematis.

Dengan tujuan paling puncak semacam itulah saya sesungguhnya tengah menggeluti analisis atas konsep-konsep kunci filsafat-filsafat Timur. Dalam perspektif luas ini, konsep *waḥdat al-wujūd* tak lebih dari sebuah bidang parsial yang terbatas secara sempit. Namun ia berciri sedemikian rupa sehingga, jika kita berhasil menyingkap struktur fundamentalnya, ia akan menyediakan suatu model konseptual dasar yang dengannya mayoritas filsafat Timur akan diangkat ke suatu tataran keseragaman struktural tertentu menyangkut setidaknya salah satu aspeknya yang paling fundamental.

Sikap saya ini dengan sendirinya menyiratkan bahwa saya tidak menimbang kesatuan eksistensi sebagai sesuatu yang secara eksklusif bersifat Islam atau Iran. Sebaliknya, saya menaruh minat di sini pada konsep ini, dan pada kemungkinan-kemungkinan filosofis yang dikandungnya, sebagai sesuatu yang mewakili suatu struktur dasar yang lazim dimiliki bersama oleh banyak filsafat Timur yang berpangkal pada asal-usul historis yang berlainan, seperti Vedantisme, Buddhisme, Taoisme, dan Konfusianisme. Struktur filsafat *waḥdat al-wujūd* dalam perspektif ini akan terlihat mewakili satu pola khas (suatu bentuk arketipal, boleh kita katakan) dari pemikiran filosofis yang didapati berkembang secara beragam dalam bentuk yang kurang-lebih berbeda oleh para pemikir terkemuka yang bernaung pada tradisi budaya yang berbeda-beda di Timur.

Dalam mengerjakan analisis struktural atas *waḥdat al-wujūd*, saya mesti menekankan sejak awal bahwa saya tidak sependapat dengan mereka yang cenderung memahami kata "struktur" dalam pengertian yang murni formal. Sebab struktur yang dipahami dalam pengertian bentuk belaka atau sistem lahiriah yang formal nyaris tak bernilai bagi maksud membangun jenis meta-filsafat yang saya tuju. Tentu, saya juga mengambil kata "struktur" untuk berarti suatu bentuk atau sistem. Bagi maksud khusus saya, "struktur" berarti suatu sistem dengan ar-

tikulasi-artikulasi batin, atau, untuk mengungkapkan gagasan itu dalam istilah yang lebih konkret, ia mesti dipahami sebagai suatu sistem linguistik atau konseptual berorde lebih tinggi yang tersusun dari sejumlah konsep filosofis kunci yang kurang-lebih tertata dan terkoordinasi dengan baik. Namun poin pentingnya ialah bahwa sistem itu mesti tergenggam sebagai bentuk lahiriah dari suatu ruh batin atau suatu penglihatan filosofis asali yang terletak di belakangnya dan yang memanifestasikan dirinya dalam bentuk khusus itu. Secara metodologis, hal yang esensial bagi kita ialah pertama-tama menggenggam penglihatan sentral dari suatu sistem yang utuh atau ruh yang menghidupkan sistem itu dari dalam dan memberinya bentuk, lalu melukiskan sistem itu sebagai perkembangan organik dari penglihatan sentral tersebut.

Dengan mendekati *waḥdat al-wujūd* dari sudut pandang semacam itu, kita mendapati sebuah sistem metafisika yang menakjubkan, yang dibangun di atas landasan suatu penglihatan yang khas atas realitas. Sebagaimana ditunjukkan dengan jelas oleh istilah *waḥdat al-wujūd* atau keesaan eksistensi itu sendiri, penglihatan dasar ini berpusat pada "eksistensi." Dengan kata lain, filsafat *waḥdat al-wujūd* tak lain adalah rekonstruksi teoretis atau rasional atas suatu penglihatan metafisis yang asali, yang dikonsepsikan sebagai suatu intuisi akan realitas eksistensi (*wujūd*).

Setelah menyatakan ini, saya mesti seketika menarik perhatian Anda pada suatu kenyataan yang amat penting; yakni, bahwa eksistensi dalam konteks khusus ini bukanlah jenis eksistensi yang tentangnya kita semua secara alami memiliki gagasan menurut akal sehat. Bila diungkapkan dengan cara lain, ia bukanlah eksistensi sebagaimana terpantul dalam kesadaran kita yang lumrah dan empiris. Sebaliknya, ia adalah eksistensi sebagaimana ia menyingkapkan dirinya hanya kepada suatu kesadaran transendental. Ia adalah eksistensi sebagaimana diintuisi manusia manakala ia melampaui dimensi kognisi yang empiris menuju dimensi kesadaran yang trans-empiris.

✳

Pada titik ini dapat kita ingat kembali bahwa masalah eksistensi, sejak awal mula sejarah filsafat Islam, adalah masalah metafisis yang diwarisi Islam dari tradisi filsafat Yunani. Namun penting untuk diingat bahwa pada kurun-kurun awal filsafat Islam, yang diwakili nama-nama seperti al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, dan Ibn Rushd, *wujūd* atau "eksistensi," dalam pengertian tindakan bereksistensi, menjadi objek perhatian filosofis hanya secara taklangsung dan, katakanlah, secara aksidental, dalam pengertian bahwa, seturut tradisi metafisika Aristotelian yang berumur tua, perhatian utama para pemikir tertuju pada *mawjūd* alih-alih *wujūd*, yakni "yang-ada" atau suatu hal konkret yang ada, alih-alih tindakan bereksistensi itu sendiri. Masalah *wujūd* diangkat dan dibahas terutama sebagai bagian dari konstitusi batin "hal-hal yang ada," yakni hal-hal riil yang ada.

Amatlah berarti bahwa tekanan utama beralih dari yang-ada kepada eksistensi secara drastis hanya setelah filsafat Islam melewati tungku pengalaman mistik yang mendalam dalam diri Ibn ʿArabī. Ibn Sīnā dalam hal ini berdiri persis pada titik balik itu, kendati sesungguhnya beliau masih tetap berada dalam orbit filsafat Aristotelian, sebab dalam ontologi beliau menaruh perhatian pada masalah *wujūd* (*actus essendi*) terutama sebagai faktor penyusun *mawjūd* (*ens*). Namun setidaknya kita dapat dengan aman mengatakan bahwa beliau memberikan dorongan yang menentukan bagi penguraian filosofis kemudian atas konsep *waḥdat al-wujūd* melalui pernyataan eksplisitnya bahwa eksistensi adalah suatu aksiden atau sifat dari *māhiyya* atau "kuiditas." Namun pada pernyataan ini beliau menambahkan pernyataan lain, yakni bahwa aksiden yang disebut eksistensi itu bukanlah aksiden biasa, melainkan suatu jenis aksiden yang amat khas. Ini sungguh merupakan poin yang teramat penting yang mesti kita perjelas sebagai pendahuluan yang tak terelakkan bagi analisis atas *waḥdat al-wujūd*.

Pada tataran pengalaman yang empiris, kita senantiasa mendapati diri kita dikelilingi tak terhingga banyaknya hal, yakni substansi-substansi yang dikualifikasi oleh beragam sifat atau

aksiden. Kita membedakan suatu hal dari sifat-sifatnya dengan memberikan kepada yang pertama suatu kedudukan ontologis yang berbeda dari kedudukan yang kedua. Sebab pada tataran pengalaman sehari-hari yang empiris, kita secara alami cenderung berpikir bahwa eksistensi hal itu secara esensial mendahului eksistensi sifat-sifatnya. Artinya, sifat-sifat itu bergantung pada hal tersebut bagi eksistensinya, sementara hal itu tidak bergantung pada sifat-sifatnya bagi eksistensinya. Umpamanya kita berkata: "Bunga itu putih." Tampaknya gamblang bahwa sifat "putih" hanya dapat diaktualkan manakala hal itu, yakni bunga, sudah lebih dulu ada, sementara eksistensi bunga itu sendiri sama sekali tak terpengaruh sekalipun bunga itu kehilangan keputihannya dan berubah warnanya.

Amatan ini, bagaimanapun, tidak berlaku bagi eksistensi itu sendiri sebagai suatu sifat. Manakala umpamanya kita berkata: "Bunga itu ada," pengaktualan sifat itu tidak mengandaikan pengaktualan bunga itu lebih dahulu. Justru sebaliknya, dalam kasus khusus ini sifat itulah yang membawa bunga itu ke dalam eksistensi. Inilah, secara ringkas, apa yang ditekankan Ibn Sīnā sebagai kodrat yang amat khas dari "eksistensi" sebagai suatu aksiden. Ia adalah suatu "aksiden," kata beliau, tetapi ia bukan aksiden biasa; ia berperilaku dengan cara yang sama sekali berbeda dari semua aksiden lainnya.

Nah, dalam pandangan mereka yang bernaung pada mazhab *waḥdat al-wujūd*, kodrat eksistensi yang luar biasa atau kekecualian sebagai suatu aksiden ini berpangkal dari kenyataan yang sungguh sederhana bahwa pada kenyataannya eksistensi sama sekali bukanlah aksiden dari apa pun. Namun masalahnya timbul justru karena eksistensi, yang pada kenyataannya bukan aksiden, secara gramatikal dan logis diperlakukan sebagai aksiden dan dibuat berfungsi sebagai predikat. Maka kita berkata: "Bunga itu ada" persis dengan cara yang sama seperti kita berkata: "Bunga itu putih," seolah-olah kedua proposisi ini berdiri sepenuhnya sejajar satu sama lain secara semantik.

Namun menurut kaum *waḥdat al-wujūd*, pada hakikatnya terdapat perbedaan fundamental antara kedua jenis proposisi itu menyangkut perilaku semantiknya, yakni menyangkut struktur

lahiriah realitas yang kepadanya masing-masingnya merujuk. Dalam kasus proposisi berjenis: "Bunga itu putih," terdapat kesesuaian struktural antara tata bahasa dan realitas lahiriah. Bila diungkapkan dengan cara lain, bentuk gramatikal atau logis kalimat itu meniru dan mereproduksi struktur realitas lahiriah yang kepadanya proposisi itu dimaksudkan merujuk. Namun dalam proposisi eksistensial berjenis: "Bunga itu ada," terdapat ketaksesuaian yang mencolok antara bentuk gramatikal dan realitas lahiriah. Secara gramatikal atau logis, "bunga" adalah subjeknya, dan sebagai demikian ia menunjuk suatu substansi yang berdiri sendiri, sementara predikat "ada" menunjuk suatu kualitas yang mengkualifikasi dan menentukan substansi itu dengan cara tertentu. Namun dalam pandangan kaum *waḥdat al-wujūd*, bunga pada kenyataannya bukanlah subjek; subjek yang riil dan paling puncak ialah "eksistensi," sementara bunga itu, atau apa pun yang disebut hal lainnya, tak lain hanyalah kualitas atau sifat yang secara beragam menentukan subjek yang kekal dan paling puncak, yakni "eksistensi." Secara gramatikal, "bunga" umpamanya adalah sebuah kata benda, tetapi secara metafisis ia adalah sebuah kata sifat. Segala yang disebut hal adalah kata sifat atau berciri kata sifat, yang memodifikasi dan mengkualifikasi satu-satunya realitas yang disebut "eksistensi."

✳

Sebagaimana mudah dilihat, kedudukan ini persis bersesuaian dengan kedudukan yang diambil Advaita Vedānta menyangkut masalah yang sama. Dalam Vedānta pun, Yang Mutlak yang ditunjuk oleh kata Brahman dikonsepsikan sebagai wujud atau eksistensi murni (*Sat*), yang meresapi segala, non-temporal, non-spasial, secara absolut tak-terkualifikasi dan tak-terbatas, sementara segala yang disebut "hal" ditimbang sebagai sekian banyak penentuan dan pengkhususan dari Yang-Tak-Tentu yang absolut ini. Artinya, di sini pun, segala kuiditas bersifat kata sifat terhadap "eksistensi."

Maka struktur realitas lahiriah yang ditunjuk oleh proposisi: "Bunga itu ada" terbukti sama sekali berbeda dari apa yang disir-

atkan oleh bentuk gramatikal kalimat itu. Yang ada dalam makna kata yang sepenuh-penuhnya ialah eksistensi sebagai Yang-Tak-Tentu yang absolut, bukan bunga itu. Sifat-menjadi-bunga tak lain hanyalah suatu penentuan-diri khusus dari Yang-Tak-Tentu yang absolut ini. Ia tak lain hanyalah suatu bentuk fenomenal tertentu yang di dalamnya eksistensi menyingkapkan dirinya dalam dimensi apa yang disebut dunia lahiriah dan indrawi. Dengan kata lain, "bunga" di sini adalah suatu aksiden yang mengkualifikasi "eksistensi," dan menentukannya menjadi suatu bentuk fenomenal tertentu. Eksistensi pada dirinya sendiri, yakni dalam kemurniannya, adalah tanpa sifat. Ia adalah suatu kesatuan yang secara absolut sederhana atau suatu ketakterpilahan yang absolut. Sebagai konsekuensinya, segala perbedaan yang tercerap pada tataran pengalaman indrawi di antara berbagai hal mesti dinilai sebagai ilusif. Dalam pengertian inilah Advaita Vedānta yang diwakili Śaṅkara menyatakan bahwa segala hal fenomenal tak lain hanyalah ilusi, bahwa semuanya adalah bentuk-bentuk ilusif yang "dilapiskan-di-atas" (*adhyāsa*) kesatuan murni Brahman yang mendasarinya.

Baik Taoisme maupun Buddhisme Mahayana mengambil kedudukan yang persis sama menyangkut kodrat hal-hal dunia indrawi yang tampaknya berdiri sendiri. Keduanya dicirikan oleh anti-esensialisme yang menyeluruh. Keduanya dengan tegas menentang kedudukan yang dalam tradisi metafisika Islam dikenal sebagai tesis *aṣālat al-māhiyya*, yakni tesis bahwa beragam kuiditas yang kita amati di dunia lahiriah memiliki suatu realitas yang fundamental. Maka, untuk memberikan sebuah contoh, penulis *Ta Ch'éng Ch'i Hsin Lun* ("Kebangkitan Iman dalam Mahayana"), yang dipandang sebagai salah satu buku daras filsafat paling dasar dalam Buddhisme Mahayana, mencatat: "Semua manusia yang belum tercerahkan membeda-bedakan dengan budinya yang terkelabui, dari saat ke saat, di antara hal-hal (yakni mendiferensiasikan kesatuan absolut Realitas yang asali menjadi berbagai hal yang berdiri sendiri), dan dengan demikian menjadi terasing dari Realitas yang absolut." Hal-hal fenomenal yang dengan demikian ditegakkan oleh kegiatan budi yang membeda-bedakan itu, secara amat berarti, disebut *jan fa*, "hal-hal pencemaran,"

yakni bahwa hal-hal fenomenal di sini secara ontologis dipandang sebagai unsur-unsur yang "mencemari" dan mendistorsi kemurnian satu Realitas. Sekali lagi, dalam buku yang sama kita jumpai pernyataan yang amat lugas tentang kedudukan ini: "Apa yang dikenal sebagai Kodrat-Budi (yakni Realitas absolut) berada di seberang segala penentuan fenomenal. Hanya melalui ilusi segala hal menjadi terbedakan satu dari yang lain sebagai entitas-entitas yang mandiri. Sekali kita terbebas dari gerak-gerik budi kita yang menghasilkan ilusi, tak akan ada lagi penampakan apa yang disebut dunia objektif."

Namun pernyataan ini, yakni bahwa hal-hal dunia fenomenal semuanya adalah penampakan yang ilusif, menuntut koreksi sebagian, sebab pelapisan-pelapisan yang baru saja disebutkan itu ditimbang dalam Vedantisme, Buddhisme, dan Islam sama-sama sebagai disebabkan bukan hanya oleh struktur epistemologis budi manusia yang nisbi dan secara intrinsik terbatas, melainkan juga oleh struktur Realitas absolut itu sendiri. Saya akan segera kembali pada poin penting ini.

✳

Tampaknya penjelasan ringkas yang baru saja saya berikan tentang pendirian dasar filsafat berjenis *waḥdat al-wujūd* telah membuat kita menyadari bahwa kita berhadapan dengan dua pandangan metafisis atas Realitas yang berdiri dalam pertentangan tajam satu sama lain, suatu pertentangan yang secara sementara dapat kita sebut "esensialisme" lawan "eksistensialisme."

Yang pertama, esensialisme, adalah penguraian atau perluasan filosofis atas pandangan kita menurut akal sehat yang lumrah tentang hal-hal. Nyatanya, pada tataran perjumpaan sehari-hari kita dengan dunia, kita mengamati di mana-mana di sekitar kita "hal-hal," yakni kuiditas atau esensi yang ada. Dalam perspektif ini, kuiditas-kuiditas itulah yang ada. Segala yang kita amati di sini adalah "sesuatu yang ada," yakni *mawjūd* atau *ens*. Tak di mana pun eksistensi (*wujūd*) itu sendiri sebagai *actus essendi* murni teramati dalam keadaannya yang langsung dan murni. Ia senantiasa tersembunyi di balik kuiditas yang tak terhitung ban-

yaknya. Dalam pandangan ini, kuiditas-kuiditas itulah yang ada, sementara eksistensi tak lebih dari sifat atau properti dari kuiditas-kuiditas itu.

Sebaliknya, dalam apa yang kita usulkan untuk disebut dengan kata "eksistensialisme," kita mendapati hubungan antara kuiditas dan eksistensi ini sepenuhnya terbalik. Eksistensi di sini adalah landasannya; ia nyatanya adalah satu-satunya Realitas, dan kuiditas-kuiditas didapati bersifat kata sifat terhadapnya; kuiditas-kuiditas itu mesti ditimbang sebagai sifat-sifat yang mengkualifikasi Realitas yang unik itu.

Penting untuk dicatat bahwa "esensialisme" dan "eksistensialisme" sebagaimana dipahami dalam konteks khusus ini tidak berdiri berhadap-hadapan satu sama lain pada satu tataran tunggal pengalaman manusia. Sebab tidak seperti "esensialisme" yang, sebagaimana saya katakan di atas, merupakan perkembangan filosofis yang alamiah dari pengalaman ontologis lumrah yang dimiliki bersama oleh semua orang, "eksistensialisme" dalam konteks ini berarti suatu eksistensialisme transendental, dalam pengertian bahwa ia adalah suatu sistem metafisis yang berpijak pada, dan lahir dari, suatu intuisi mistik dan ekstatik atas Realitas sebagaimana ia menyingkapkan dirinya kepada suatu kesadaran transendental dalam kedalaman meditasi yang terpusat.

Menarik untuk diamati sehubungan dengan ini bahwa istilah Buddhis bagi Yang Mutlak dalam bahasa Sanskerta ialah *tathatā*, yang terjemahan Tionghoanya adalah *chên ju* (yang dibaca dalam bahasa Jepang *shinnyo*). *Tathatā* secara harfiah berarti "kedemikianan," dan *chên ju* "sungguh-demikian." Artinya, dalam kedua kasus itu, Yang Mutlak dirujuk melalui kata-kata yang menandakan "wujud sebagaimana ia sungguh adanya" atau "eksistensi sebagaimana ia secara alami adanya." Namun ungkapan "eksistensi sebagaimana ia secara alami adanya" tidak merujuk pada eksistensi hal-hal sebagaimana kita mengenalnya pada tataran pengalaman yang empiris. "Eksistensi" di sini berarti realitas eksistensi sebagaimana ia menyingkapkan dirinya kepada kita manakala kita berada dalam keadaan kontemplasi, melalui pengaktifan fungsi transendental budi kita, yakni realitas eksistensi sebelum ia "tercemari" dan terdistorsi oleh kegiatan mem-

beda-bedakan dari kesadaran lumrah dalam pengalaman jaganya. Dalam Islam, pengaktifan fungsi transendental budi ini ditandai oleh sejumlah istilah teknis, yang terpenting di antaranya ialah kata *kashf*, yang secara harfiah berarti "penyingkapan tabir" atau "pembukaan tabir." Dan struktur batin pengalaman ini lazimnya dilukiskan dalam kerangka *fanā'* dan *baqā'*.

Di sini saya akan membatasi diri pada pertimbangan yang amat ringkas atas aspek teoretis masalah menyangkut bagaimana pengalaman jenis ini menyediakan landasan yang di atasnya orang dapat membangun sistem metafisis *waḥdat al-wujūd*.

Yang pertama dari kedua kata itu, *fanā'*, secara harfiah berarti "pemadaman" atau sesuatu yang dilebur, agak menyerupai konsep Buddhis tentang *nirvana*. Dalam konteks khusus yang kita minati, ia berarti peleburan total kesadaran-ego seorang individu yang dihasilkan oleh pemusatan budi yang intens dalam meditasi yang mendalam. Dalam pengalaman ini, kerak kesadaran empiris sang mistikus yang tampaknya keras itu larut dan substansi-ego menjadi sepenuhnya terserap ke dalam kesatuan eksistensi yang mendasarinya.

Arti metafisis dari peleburan subjektif ini terletak pada kenyataan bahwa eksistensi yang hingga saat itu telah menampak dalam bentuk semu-substansial sebuah ego, kehilangan penentuan ini dan berbalik kembali kepada ketaktentuan absolutnya sendiri yang asali. Dan karena budi manusia adalah satu-satunya *locus* yang di dalamnya apa pun dapat diaktualkan secara subjektif, maka eksistensi pun menjadi teraktualkan atau terealisasikan dalam subjektivitas murninya hanya melalui pengalaman manusia akan larutnya secara total semu-subjektivitasnya sendiri. Inilah apa yang dirujuk dalam Vedānta sebagai realisasi manusia atas keidentikan total Ātman dengan Brahman.

Kita mesti mengingat pada titik ini bahwa Realitas metafisis dalam kemurniannya adalah Yang-Tak-Tentu yang absolut, dan sebagai demikian ia menampik segala objektifikasi, sebab objektifikasi menyiratkan penentuan. Begitu eksistensi tergenggam sebagai sebuah objek, ia berhenti menjadi dirinya sendiri. Eksistensi dalam ketaktentuannya yang asali tak pernah dapat digenggam sebagai sebuah objek. Ia hanya dapat direalisasikan

sebagai subjek segala pengetahuan dalam bentuk realisasi-diri manusia, sebab ia adalah Subjek yang paling puncak. Inilah (sekadar catatan selayang pandang) sebabnya eksistensi dalam ketaktentuannya yang absolut dalam Buddhisme kerap disebut Kodrat-Budi atau Realitas-Budi.

Seraya kesadaran-ego manusia yang terbatas secara sempit dengan demikian larut dan terserap ke dalam bentangan tak berbatas Kesadaran absolut, dan seraya eksistensi yang telah mengkristal menjadi bentuk tertentu sebuah substansi-ego kembali kepada ketaktentuannya yang asali yang meresapi segala, segala bentuk tertentu dunia objektif pun kembali kepada ketaktentuan eksistensialnya yang asali. Sebab terdapat suatu korelasi fungsional yang fundamental antara keadaan subjektif budi dan keadaan objektif dunia lahiriah. Manakala tak ada subjek, yakni substansi-ego yang melihat hal-hal, tak ada lagi apa pun untuk dilihat sebagai objek. Sebagaimana bunyi sebuah metafora termasyhur yang dimiliki bersama oleh demikian banyak pemikir Timur: seraya segala gelombang yang bergolak di permukaan samudra mereda, hanya Samudra yang tak berbatas itu yang tetap tampak dalam ketenangannya yang kekal.

Secara metafisis, inilah tahap Ketiadaan, sebab di sini tak ada subjek maupun objek. Namun karena kata "Ketiadaan" merujuk pada eksistensi dalam ketaktentuannya yang murni dan absolut, tahap ini juga disebut dengan nama lain yang berciri lebih positif, yakni keesaan atau kesatuan. Kaum Buddhis kerap melukiskannya sebagai "satu keping tunggal tanpa artikulasi." Filsuf Tao, Chuang Tzu, menyebutnya "kekacauan" (*hun tun*). Pada tahap ini, atau dari sudut pandang tahap ini sajalah, segala hal berbeda yang dapat dibedakan di dunia empiris dinyatakan sebagai ilusif. Dari sudut pandang yang khas semacam itu pula filsuf Muslim, Mullā Ṣadrā, memandang apa yang disebut hal-hal empiris sebagai "keterhubungan belaka" (*rawābiṭ maḥḍa*) tanpa keberdirian-sendiri apa pun. Filsuf Vedānta yang representatif, Śaṅkara, menimbangnya sebagai nama-dan-bentuk (*nāma-rūpa*), kemajemukan yang dilapiskan oleh ketidaktahuan (*avidyā*). Namun pada tahap berikutnya, tabir keilusifan ini sekali lagi dis-

ingkirkan dari hal-hal dunia empiris. Tahap berikutnya adalah tahap pengalaman *baqā'*.

Baqā' berarti "tinggal tetap" atau "ketetapan." Secara teknis ia merujuk pada tahap spiritual yang di dalamnya segala hal di dunia yang pernah larut ke dalam Ketiadaan dan yang telah hilang dalam kesatuan "eksistensi" yang absolut dan tak-terpilah, menjadi hidup kembali dari kedalaman Ketiadaan itu sendiri. Seluruh dunia fenomenal kemajemukan dengan bentuknya yang tak terhingga beragam dan berwarna-warni kembali mulai membentangkan dirinya di hadapan mata manusia.

Namun demikian, terdapat perbedaan fundamental antara dunia kemajemukan sebagaimana teramati pada tahap ini dan dunia empiris kemajemukan yang sama sebagaimana ia menampak kepada manusia sebelum ia melewati tahap *fanā'*. Sebab pada tahap *fanā'*, manusia mengamati bagaimana segala hal di dunia kehilangan kepadatan ontologisnya yang seolah kokoh, menjadi cair, dan akhirnya hilang ke dalam ketakterpilahan "eksistensi" yang absolut dan asali. Kini pada tahap *baqā'*, hal-hal yang sama teramati seraya menyembul dari Landasan ketakterpilahan absolut itu sendiri dan memperoleh kembali realitasnya dalam dimensi pengalaman jaga.

Maka hal-hal itu kembali ditegakkan sebagai sekian banyak hal berbeda yang dengan jelas dapat dibedakan satu sama lain. Namun kali ini hal-hal itu menampak terlucuti dari keberdirian-sendiri. Hal-hal itu ada di sana, tetapi bukan sebagai entitas yang berdiri sendiri; melainkan hal-hal itu ada di sana sebagai sekian banyak pengkhususan dan penentuan-diri dari Yang-Tak-Tentu yang absolut. Dalam hal ini hal-hal itu tidak boleh dipandang sebagai ilusi belaka. Sebab hal-hal itu nyata sejauh masing-masingnya merupakan bentuk tertentu yang ke dalamnya Yang Mutlak telah menentukan dirinya dan yang di dalamnya Yang Mutlak memanifestasikan dirinya. Namun hal-hal itu hampa dan ilusif jika orang menimbangnya tanpa rujukan pada Landasan metafisis asali yang darinya hal-hal itu tak lebih dari beragam manifestasi. Hal-hal itu ilusif sejauh ditimbang sebagai "hal-hal" tertentu yang berdiri sendiri dan mencukupi dirinya sendiri.

Menyangkut kedudukan ontologis hal-hal fenomenal, para pemikir Muslim mazhab *waḥdat al-wujūd* kerap memakai ungkapan seperti *wujūd iʿtibārī*, yakni "eksistensi rekaan," dan *wujūd majāzī*, yakni "eksistensi metaforis atau pinjaman." Ungkapan-ungkapan ini dan yang serupa dengannya sekadar berarti bahwa hal-hal dunia empiris adalah ketiadaan belaka jika ditimbang secara terpisah dari kesatuan eksistensi yang mendasarinya, tetapi bahwa hal-hal itu sungguh ada jika ditimbang dalam kaitannya dengan kesatuan itu. Telah kita lihat di atas bagaimana Mullā Ṣadrā menyebut hal-hal dunia empiris "keterhubungan belaka," yakni relasi belaka. Namun kata "relasi" (*iḍāfa*) tidak boleh diambil dalam pengertian relasi biasa yang bertahan antara dua term yang masing-masingnya dikonsepsikan sebagai entitas yang berdiri sendiri. Sebab dalam konteks khusus ini, "relasi" berarti "relasi iluminatif" (*iḍāfa ishrāqiyya*). Artinya, hal-hal dunia empiris ditegakkan sebagai realitas parsial hanya melalui tindakan iluminatif atau tindakan manifestasi-diri dari satu Realitas absolut.

Pandangan Islam ini sepenuhnya sejalan dengan kedudukan yang diambil Śaṅkara menyangkut masalah kenyataan dan ketaknyataan dunia empiris. Seperti para pemikir Muslim, Śaṅkara mengambil kedudukan bahwa dunia empiris tidaklah nyata secara paling puncak dan absolut, melainkan nyata secara nisbi. Ia tidak nyata secara paling puncak karena Brahman tidak, dan tak dapat, dialami di dunia empiris dalam aspeknya yang paling puncak dan absolut, yakni ketaktentuan yang absolut. Namun demikian, di sisi lain, dunia empiris tidak sama sekali hampa dari landasan realitas yang objektif. Andaikan, argumen Śaṅkara, seseorang melihat seutas tali tergeletak di tanah, dan mengiranya seekor ular. Ular yang menampak ke mata orang itu adalah ilusif, sebab pada kenyataannya ia tak lain hanyalah seutas tali. Namun ular itu bukan pula ketiadaan belaka, sejauh ia memiliki landasan objektifnya pada tali yang sungguh ada. Dengan cara yang agak serupa, setiap hal yang kita lihat di dunia empiris memiliki landasan ontologis yang objektif pada Brahman. Sebab, menurut Śaṅkara, setiap fase tunggal pengalaman jaga kita adalah pengalaman riil akan Brahman. Dalam sebuah bagian yang

termasyhur dalam *Vivekacūḍāmaṇi* (521) ia berkata: "Dunia adalah rangkaian yang tak terputus dari kognisi-kognisi tentang Brahman, sehingga dunia dalam segala segi tak lain adalah Brahman." Artinya, kapan pun kita mencerap sesuatu di dunia ini, kita pada kenyataannya sedang mencerap Brahman itu sendiri, memang bukan dalam aspek absolutnya, melainkan dalam salah satu bentuk fenomenalnya yang khusus. Dalam pengertian ini, dunia empiris bukanlah sebuah ilusi; ia memiliki realitas *vyāvahārika*, yakni realitas nisbi yang khas bagi dimensi pengalaman empiris, yang diperolehnya dalam kapasitasnya sebagai penentuan-diri Brahman, kendati dari sudut pandang absolut, yakni dari sudut pandang Brahman dalam kemurnian absolutnya, dunia empiris pada esensinya adalah ilusif.

Landasan teoretis yang mendasari argumen ini dalam kasus Śaṅkara ialah tesis yang dikenal sebagai *sat-kārya-vāda*, yakni doktrin bahwa akibat tak lain adalah manifestasi yang nisbi dan tersyaratkan dari sebabnya, tanpa ada pemisahan riil di antara keduanya. Dunia empiris dalam pandangan ini tak lain adalah Brahman-sebagai-dunia.

Persis penjelasan yang sama berlaku bagi pandangan yang diambil para filsuf mazhab *waḥdat al-wujūd* tentang hubungan antara *ḥaqq* dan *khalq*, yakni antara Realitas absolut dan dunia ciptaan. Maka, untuk memberikan satu contoh, menurut ʿAbd al-Karīm al-Jīlī (1365–k. 1421 M), penulis termasyhur buku *al-Insān al-Kāmil* ("Manusia Sempurna"), menyebut hal-hal dunia ini "makhluk" atau "hal-hal yang diciptakan" sekadar berarti menyebutnya dengan nama "pinjaman." Bukan berarti beragam hal dan properti yang teramati di dunia ini adalah "pinjaman." Semuanya bukan "pinjaman"; semuanya adalah Tuhan sendiri, dalam pengertian bahwa semuanya merupakan beragam bentuk fenomenal yang diambil Yang Mutlak seraya ia memanifestasikan dirinya pada tataran pengalaman empiris persepsi manusia. Hanya nama "kemakhlukan" (*khalqiyya*) itulah yang merupakan pinjaman. Tuhan "meminjamkan" nama ini kepada sifat-sifat-Nya sendiri sejauh sifat-sifat itu menampak di dunia empiris. "Maka," kata al-Jīlī, "Yang Mutlak (*ḥaqq*) adalah, boleh dikatakan, materi pertama dunia ini. Dunia dalam pengertian ini sebanding dengan

es, dan Yang Mutlak dengan air yang merupakan landasan material es. Gumpalan air yang membeku disebut 'es,' yang tak lain hanyalah nama pinjaman; nama sejatinya adalah 'air.'"

Semua ini dengan sendirinya menuntun para filsuf mazhab *waḥdat al-wujūd* pada kesimpulan bahwa apa pun yang teramati di dunia ini tanpa kecuali memiliki dua aspek yang berbeda: (1) aspek ilahi, atau aspek yang di dalamnya ia adalah Realitas absolut itu sendiri, dan (2) aspek kemakhlukan, atau aspek yang di dalamnya ia adalah sesuatu yang nisbi, sesuatu yang lain daripada Realitas absolut. Orang dapat melukiskan situasi ini dalam bahasa yang sederhana dengan mengatakan: Segala sesuatu di dunia ini dalam pengertian tertentu adalah Tuhan, dan dalam pengertian lain adalah makhluk. Suatu makhluk *qua* makhluk dapat dibedakan, dan mesti dibedakan, dari Tuhan. Namun kemakhlukan pada akhirnya dapat direduksi kepada Kodrat ilahi sejauh yang pertama merupakan "relasi iluminatif" dari yang kedua itu sendiri.

Guna menjelaskan hubungan yang halus antara kedua aspek yang dapat dikenali dalam segala sesuatu ini, para pemikir Muslim telah mengajukan sejumlah metafora. Salah satu yang paling lazim disebut ialah metafora air dan gelombang, yang juga merupakan metafora kesayangan kaum Buddhis Mahayana. Di sini akan saya berikan satu metafora khas lainnya sebagaimana dijelaskan Ḥaydar Āmulī, seorang filsuf Iran terkemuka abad keempat belas, dalam *Jāmiʿ al-Asrār*-nya. Ia adalah metafora yang berpijak pada hubungan yang khas antara tinta dan huruf-huruf yang ditulis dengannya. Tinta secara struktural bersesuaian dengan realitas eksistensi yang unik dan meresapi segala, sementara huruf-huruf yang ditulis dengannya bersesuaian dengan kuiditas (*māhiyyāt*) sebagaimana teraktualkan dalam bentuk beragam hal di dunia empiris. Berikut ini inti dari apa yang dikatakan Ḥaydar Āmulī tentang metafora ini.

Andaikan kita sedang membaca sebuah buku. Perhatian kita dengan sendirinya tertarik ke arah huruf-huruf yang tertulis. Yang menumbuk mata kita terutama adalah huruf. Kita hanya memperhatikan huruf. Kita tidak melihat tinta yang dengannya huruf-huruf itu ditulis. Kita bahkan tidak menyadari tinta itu, padahal pada kenyataannya kita tak sedang melihat apa pun selain

beragam bentuk yang diambil oleh tinta. Sedikit pergeseran sudut pandang akan seketika membuat kita menyadari bahwa huruf-huruf itu tak lebih dari berciri "rekaan" (*iʿtibārī*). Yang sungguh ada di hadapan mata kita adalah tinta, tak ada yang lain. Realitas huruf yang seolah nyata itu bagaimanapun berpangkal pada konvensi sosial. Huruf-huruf itu bukanlah realitas (*ḥaqāʾiq*) dalam pengertian yang paling fundamental. Namun, di sisi lain, sama tak terbantahkannya bahwa huruf-huruf itu memang ada dan nyata sejauh keduanya merupakan beragam bentuk yang diambil oleh tinta yang merupakan satu-satunya realitas dalam kasus ini.

Segala sesuatu di dunia ini sebanding dengan sebuah huruf dalam kodratnya yang rangkap yang baru saja dijelaskan. Mereka yang mencerap hanya huruf tanpa memperhatikan realitas tinta yang mendasarinya adalah mereka yang matanya tertabiri oleh huruf-huruf itu. Pada kenyataan inilah merujuk hadis termasyhur yang berbunyi: "Tuhan tersembunyi di balik tujuh puluh ribu tabir cahaya dan kegelapan." Mereka yang hanya mengenali tabir dan tidak mengenali Tuhan yang tersembunyi di baliknya adalah, secara teologis, kaum kafir yang terang-terangan dan lugas. Mereka yang setidaknya mengetahui secara samar keberadaan Tuhan yang tak tertampak di balik dan di seberang tabir yang tertampak adalah kaum beriman dan penganut monoteisme dalam pengertian lumrah. Namun mereka adalah penganut monoteisme yang tak sempurna atau "kaum pengesa" (*muwaḥḥidūn*) yang tak sempurna, sebab yang sesungguhnya mereka cerap tak lain hanyalah huruf, padahal pada kenyataannya tinta itu demikian jelas dan telanjang tertampak dalam huruf-huruf itu. Huruf bahkan bukan tabir, sebab huruf adalah tinta itu sendiri. Pada poin inilah merujuk perkataan Ibn ʿArabī: "Dunia empirislah yang merupakan misteri, sesuatu yang kekal tersembunyi dan terselubung, sementara Yang Mutlak adalah Yang Kekal Tampak yang tak pernah menyembunyikan dirinya. Orang kebanyakan dalam hal ini sepenuhnya keliru. Mereka mengira bahwa dunia adalah yang tampak dan Yang Mutlak adalah misteri yang tersembunyi."

Namun, lanjut Ḥaydar Āmulī, mereka yang hanya dan secara eksklusif melihat tinta tanpa memperhatikan huruf juga merupakan penganut monoteisme yang tak sempurna, sebab mata

mereka tertabiri oleh tinta dari penglihatan akan bentuk-bentuk konkret yang diambil oleh tinta itu sendiri. Seorang "pengesa" yang sejati mestilah seorang "manusia bermata dua" (*dhū ʿayn-nayn*) yang penglihatannya tak tertabiri oleh apa pun, tidak oleh tinta dan tidak pula oleh huruf, yakni seorang manusia yang melihat kesatuan dalam kemajemukan dan kemajemukan dalam kesatuan.

Metafora tinta dan huruf bersama apa yang mendahuluinya, saya kira, telah membuat gamblang bahwa menurut para pemikir mazhab *waḥdat al-wujūd*, eksistensi (*wujūd*) adalah sesuatu yang merupakan satu realitas tunggal (*ḥaqīqa*) dan yang memiliki banyak bentuk manifestasi yang berlainan (*maẓāhir*). Kedudukan ini ditegakkan di atas penglihatan fundamental atas tindakan "eksistensi," yang merupakan satu realitas absolut, yang berjalan menembus, atau mengalir menembus, segala hal di alam semesta. Inilah yang disebut *sarayān al-wujūd*, yakni "peresapan eksistensi," atau *inbisāṭ al-wujūd*, yakni "pembentangan eksistensi." Penglihatan fundamental atas realitas eksistensi yang berjalan menembus seluruh alam semesta ini, atau lebih tepatnya mesti kita katakan, yang menghasilkan seluruh dunia Wujud sebagai beragam bentuk pembentangan-dirinya, telah menuntun para pemikir mazhab ini ke arah pembangunan suatu sistem metafisis yang di dalamnya realitas eksistensi yang sama diberi sejumlah derajat atau tahap seturut berbagai derajat pembentangan-diri atau manifestasi-dirinya.

Pada bagian berikut saya akan mencoba menganalisis struktur dasar sistem ini dalam bentuknya yang paling khas. Dalam melakukan itu, kita mesti membatasi perhatian kita pada garis besar masalah yang pada kenyataannya teramat rumit, teristimewa jika kita mesti memperhitungkan rincian perkembangan historis pemikiran itu. Nyatanya tak ada keseragaman sempurna yang dapat dikenali di antara berbagai sistem yang telah diajukan para pemikir representatif mazhab ini, kecuali menyangkut wawasan metafisis yang paling fundamental ke dalam misteri eksistensi dan menyangkut prinsip-prinsip struktural yang sangat umum yang di atasnya sistem-sistem itu dibangun. Selebihnya, tak ada kebulatan pendapat bahkan menyangkut jumlah tahap atau derajat uta-

ma yang mesti dibedakan. Sistem khusus yang akan saya analisis di sini adalah sistem yang arketipal dalam pengertian bahwa (1) struktur dasarnya kurang-lebih dimiliki bersama oleh mayoritas sistem, dan bahwa (2) ia secara formal berciri sedemikian rupa sehingga ia memungkinkan penerapan yang paling luas dalam perspektif pertimbangan meta-filosofis yang lebih lebar.

✳

Salah satu poin dasar yang tentangnya semua pemikir mazhab *waḥdat al-wujūd* sepenuhnya sepakat satu sama lain ialah bahwa Yang Mutlak itu sendiri memiliki dua aspek yang berpaling ke arah yang berlawanan: *bāṭin* dan *ẓāhir*, yakni batin dan lahir. Yang pertama, *bāṭin* atau batin, adalah aspek Yang Mutlak yang menyembunyikan-diri, sementara yang kedua, *ẓāhir* atau lahir, adalah aspeknya yang menyingkapkan-diri.

Dalam aspek pertamanya, Yang Mutlak adalah suatu tak-dikenal-tak-terkenali yang absolut. Ia adalah misteri metafisis yang kekal. Secara keagamaan, Yang Mutlak di sini adalah Tuhan yang tersembunyi. Maka dari sudut pandang kognisi manusia, ia adalah sisi Yang Mutlak yang murni negatif, kendati dari sudut pandang Yang Mutlak itu sendiri ia adalah yang paling positif dari segala aspeknya yang mungkin, sebab ia adalah kepenuhan eksistensi yang tak-bersyarat.

Sebaliknya, aspek kedua, *ẓāhir* atau lahir, mewakili bagi budi manusia aspek positif Yang Mutlak. Dalam aspek ini Yang Mutlak adalah Sumber metafisis dunia fenomenal. Secara teologis, Yang Mutlak di sini adalah Tuhan yang menyingkapkan-diri. Melalui aspek ini Yang Mutlak memanifestasikan dirinya sebagai beragam hal pada beragam tahap yang akan kita amati.

Pembedaan dasar antara aspek positif dan negatif dalam konstitusi metafisis Yang Mutlak ini dimiliki bersama oleh semua filsafat Timur utama selain Islam. Dalam Vedānta, umpamanya, kita memiliki tesis termasyhur *dvi-rūpa Brahma*, "Brahman yang berlipat dua," yakni pembedaan antara *nirguṇa* Brahman dan *saguṇa* Brahman, yakni Brahman yang secara absolut tanpa sifat dan Brahman yang sama itu yang dihiasi segala macam sifat.

Dalam Buddhisme kita memiliki pembedaan antara "Kedemikianan sebagai Ketiadaan absolut" dan "Kedemikianan sebagai bukan-Ketiadaan." Kaum Tao membedakan antara Bukan-Wujud dan Wujud. Kaum Konfusian membedakan antara *wu chi* (Yang-Tanpa-Puncak) dan *tai chi* (Puncak Tertinggi).

Sudah gamblang bahwa, jika kita mesti membagi secara teoretis seluruh lingkup eksistensi menjadi sejumlah wilayah atau tahap metafisis tertentu, Yang Mutlak dalam aspek *bāṭin* atau "batin"-nya akan menempati kedudukan tertinggi. Sebab Yang Mutlak dalam aspek batinnya adalah Yang Mutlak itu sendiri, murni dan sederhana. Secara ontologis ia adalah *dhāt al-wujūd*, yakni eksistensi itu sendiri, atau eksistensi dalam kemurnian absolutnya. Secara teologis ia adalah *dhāt Allāh*, yakni Esensi Tuhan itu sendiri sebagaimana Tuhan diandaikan adanya sebelum dilukiskan oleh sifat apa pun jua.

Namun perlu dicatat bahwa sudah pada tahap ini mulai muncul perbedaan pendapat di antara para pemikir. Menurut cukup banyak pemikir representatif, eksistensi-itu-sendiri, yakni eksistensi pada tahap tertinggi, adalah eksistensi dalam keadaan transendensi yang absolut. Ia adalah ketakterpilahan metafisis belaka atau Yang-Tak-Tentu yang absolut yang telah dirujuk dalam konteks sebelumnya. Dan karena ia secara tak berhingga melampaui segala pembedaan nisbi, ia tak terlukiskan dan tak terkatakan. Oleh karena itu ia pada esensinya tak dikenal dan tak terkenali. Ia adalah suatu Misteri agung (*ghayb*). Yang paling jauh dapat kita katakan tentang tahap ini ialah bahwa ia "satu," bukan dalam pengertian numerik melainkan secara absolut, dalam pengertian bahwa di sini tak ada sesuatu pun yang tertampak, tak ada sesuatu pun yang dapat dibedakan. Secara teknis, tahap ini dikenal sebagai tahap *aḥadiyya* atau "Keesaan absolut."

Namun demikian, ada sejumlah pemikir yang tidak berpuas diri dengan pandangan ini, dan yang bersikeras mendorong tahap tertinggi eksistensi lebih jauh melampaui *aḥadiyya*. Menentang mereka yang melihat dalam *aḥadiyya* tahap metafisis yang paling puncak (Dāʾūd Qayṣarī, w. 1350 M, salah seorang di antaranya), mereka berpendapat bahwa tidak sepenuhnya tepat untuk menyamakan *aḥadiyya* secara langsung dengan "eksistensi-itu-sendi-

ri" dalam kemurnian absolutnya. Tentu mereka mengakui bahwa *aḥadiyya* tercakup di dalam batas wilayah metafisis *dhāt al-wujūd*, yakni "eksistensi-itu-sendiri" dalam kemurniannya, karena ia adalah ketakterpilahan belaka, realitas murni eksistensi bahkan tanpa artikulasi batin, apalagi artikulasi lahir. Ia juga absolut dalam pengertian bahwa ia adalah transendensi yang absolut. Namun eksistensi pada tahap ini tidaklah absolut karena ia setidaknya ditentukan oleh transendensi. Ia setidaknya tersyaratkan oleh syarat melampaui segala syarat. Mereka yang berpikir demikian (ʿAbd al-Karīm al-Jīlī salah seorang di antaranya) mengambil kedudukan bahwa tahap eksistensi yang secara absolut paling puncak mestilah berada di seberang bahkan syarat ketakbersyaratan dan transendensi.

Dan karena eksistensi pada tahap ini demikian tak-bersyaratnya sehingga ia tidak dibatasi bahkan oleh keadaannya sebagai tak-bersyarat, ia mau tak mau merupakan Ketiadaan absolut dari sudut pandang kognisi manusia. Dalam pengertian ini ia disebut *ghayb al-ghuyūb*, "Misteri segala Misteri," yang persis bersesuaian dengan *hsüan chih yu hsüan* Lao Tzu, yang juga paling tepat diterjemahkan sebagai "Misteri segala Misteri" atau "Misteri di seberang Misteri." Justru untuk memberikan rumusan logis bagi konsep ini, filsuf Tao Chuang Tzu (abad keempat SM) merancang rumus *wu-wu-wu* atau "Bukan-Bukan-Bukan-Wujud." Unsur terakhirnya, yakni "Bukan-Wujud," adalah negasi sederhana atas eksistensi empiris hal-hal fenomenal. Yang kedua, yakni Bukan-(Bukan-Wujud), dimaksudkan sebagai negasi absolut atas negasi pertama yang nisbi itu, dan sebagai demikian ia merujuk pada ketakterpilahan "eksistensi" yang total dan tak-bersyarat, yang bersesuaian dengan *aḥadiyya*. Yang ketiga, yakni Bukan-{Bukan-(Bukan-Wujud)}, menegasikan ketakbersyaratan itu sendiri, sehingga bersesuaian dengan konsep Islam tentang "Misteri segala Misteri."

Dalam peristilahan teknis metafisika Islam yang belakangan, "Misteri segala Misteri" disebut "eksistensi sebagai yang secara absolut tak-tersyaratkan" (*lā bi-sharṭ maqsamī*), sebagai lawan dari tahap *aḥadiyya* yang disebut "eksistensi sebagai yang tersyaratkan secara negatif" (*bi-sharṭ lā*). "Tersyaratkan secara

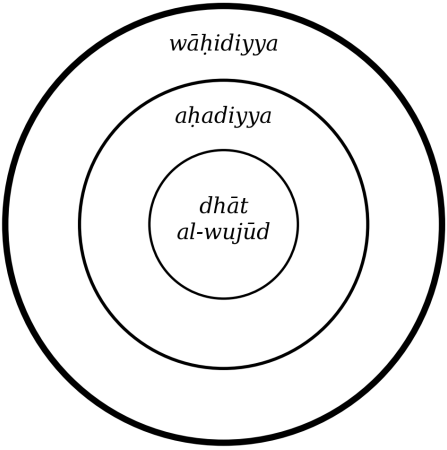
negatif" berarti bahwa eksistensi pada tahap ini tersyaratkan setidaknya oleh keadaannya sebagai tidak tersyaratkan oleh penentuan apa pun.

Dalam sistem kedua ini, yakni sistem yang di dalamnya "Misteri segala Misteri" ditempatkan pada kedudukan tertinggi dan paling puncak, *aḥadiyya* dengan sendirinya terlempar ke tempat kedua. Tidak seperti dalam sistem pertama, *aḥadiyya* atau "Keesaan absolut" tak lagi ditimbang sebagai realitas murni eksistensi sebelum penentuan-diri apa pun. Justru sebaliknya, *aḥadiyya* di sini adalah tahap penentuan-diri pertama (*taʿayyun awwal*) Yang Mutlak. Ia adalah yang kedua dari tahap-tahap metafisis eksistensi, dan dengan sendirinya selangkah lebih dekat ke arah dunia hal-hal yang tercipta.

Menarik dalam hal ini bahwa Lao Tzu, yang merujuk aspek Jalan (*tao*) yang secara absolut tak-bersyarat sebagai Misteri segala Misteri, seketika berpaling kepada aspek positifnya dan melukiskan Jalan itu dalam aspek tersebut sebagai "Gerbang berjuta keajaiban," yakni Gerbang yang melaluinya segala hal muncul ke dunia fenomenal. Dalam pandangan Islam pun, *aḥadiyya* adalah sumber segala hal fenomenal.

Nyatanya, justru dari tengah-tengah *aḥadiyya*-lah kegiatan kreatif Yang Mutlak, yakni tindakan manifestasi-diri eksistensi murni, bangkit. Tindakan manifestasi-diri eksistensi ini secara teknis dikenal sebagai "pancaran mahasuci" (*fayḍ aqdas*). Hasil pancaran ini adalah munculnya tahap metafisis berikutnya, yakni tahap *wāḥidiyya* atau Kesatuan.

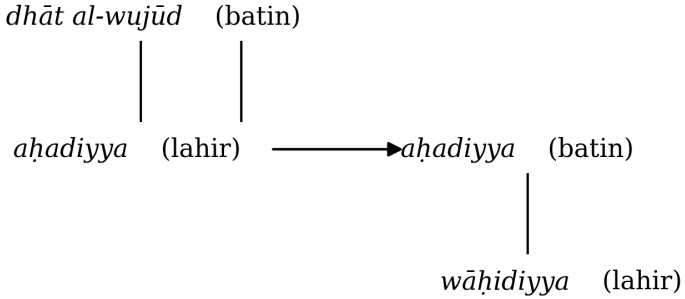
Pada tahap *wāḥidiyya*, realitas eksistensi masih mempertahankan kesatuan asalinya tanpa cacat, karena tak ada kemajemukan lahiriah yang termanifestasi. Namun secara batin, kesatuan di sini dengan tegas terartikulasi, meskipun ini belumlah tahap kemunculan dunia fenomenal. (Gambar 1)



Gambar 1

Situasi yang sesungguhnya akan menjadi jelas jika kita mendekati perkara ini dari sisi sebaliknya, yakni dari sudut pandang kesadaran manusia yang, bermula dari kegemuruhan fenomenal hal-hal dunia empiris, berangsur diangkat dalam meditasi yang mendalam hingga ke tahap ini. Dari sudut pandang ini, *wāḥidiyya* akan menampak sebagai tahap yang di dalamnya segala hal, kualitas, dan peristiwa yang telah bergolak dengan kegemuruhan semesta di dunia fenomenal menjadi melebur bersama ke dalam suatu kesatuan yang luas. Maka *wāḥidiyya* bukanlah kesatuan eksistensial yang murni dan sederhana sebagaimana halnya *aḥadiyya*, melainkan suatu kesatuan menyeluruh atas tak berhingga banyaknya hal yang berbeda. *Wāḥidiyya* dalam pengertian ini adalah kesatuan dengan artikulasi-artikulasi batin. Namun karena, sebagaimana baru saja kita lihat, *wāḥidiyya* tak lain hanyalah "lahir" dari *aḥadiyya*, artikulasi-artikulasi batin *wāḥidiyya* mesti ditimbang sebagai penampakan lahiriah dari artikulasi-artikulasi tersembunyi yang inheren dalam *aḥadiyya* itu sendiri. *Aḥadiyya*, ditimbang pada dirinya sendiri, adalah Keesaan yang murni dan absolut, tanpa bahkan sebayang pun kemajemukan. Namun

jika ditimbang dalam kaitannya dengan, dan dari sudut pandang, tahap *wāḥidiyya*, ia didapati mengandung dalam dirinya suatu prinsip keragaman. (Gambar 2)



Gambar 2

✳

Prinsip keragaman ontologis yang memainkan peran teramat penting dalam Vedānta dengan nama *māyā* dan dalam Buddhisme Mahayana sebagai *avidyā*, ketidaktahuan atau kebodohan (kata kebodohan di sini dipahami dalam pengertian kosmis), dalam filsafat *waḥdat al-wujūd* dipahami dan dilukiskan dalam kerangka Cinta (*ḥubb*). Konsep Cinta yang khas ini berpijak pada sebuah hadis qudsi termasyhur yang berbunyi: "Aku adalah perbendaharaan tersembunyi, dan Aku mencintai untuk dikenal. Maka Kuciptakan makhluk agar Aku dikenal" (*kuntu kanzan makhfiyyan, fa-aḥbabtu an uʿrafa, fa-khalaqtu al-khalqa li-kay uʿrafa*).

Frasa "perbendaharaan tersembunyi" merujuk pada tahap *aḥadiyya*, teristimewa dalam rujukannya pada aspek "lahir" *aḥadiyya*; yakni, aspek yang di dalamnya *aḥadiyya* berpaling ke arah dunia fenomenal. Sebab dalam aspek khusus ini, *aḥadiyya* adalah sumber atau Landasan paling puncak bagi segala hal yang akan keluar dalam bentuk konkret pada dimensi-dimensi ontologis berikutnya, kendati dalam aspek batinnya, yakni aspek yang

di dalamnya ia berpaling ke arah yang berlawanan, yakni ke arah Sumbernya sendiri yang merupakan "Misteri segala Misteri," *aḥadiyya* tak lain adalah Keesaan murni.

Maka *aḥadiyya* yang ditimbang dalam aspek "lahir"-nya di sini ditandai sebagai suatu "perbendaharaan tersembunyi." Konsep "perbendaharaan tersembunyi" dalam strukturnya amat dekat dengan konsep Lao Tzu tentang "Gerbang berjuta keajaiban" yang, sebagaimana baru saja disebutkan, menunjuk Tao atau Realitas absolut yang ditimbang sebagai Sumber paling puncak segala hal fenomenal. Demikian pula "perbendaharaan tersembunyi" sepatutnya dibandingkan dengan konsep Buddhis *tathāgata-garbha*, "Perbendaharaan Yang Mutlak," yang juga merupakan kesatuan absolut eksistensi dalam aspek khusus yang di dalamnya ia berpaling ke arah *saṃsāra*, "kelahiran dan kematian," yakni dunia kesekejapan fenomenal. Perbendaharaan Yang Mutlak masih tetap satu secara absolut dan tak bergerak, tetapi ia entah bagaimana mengandung dalam dirinya suatu dorongan yang bergerak, yang, sekali teraktifkan, mendorong Yang Mutlak ke arah pembentangan fenomenal.

Hal yang sama berlaku bagi fungsi ontologis cinta dalam sistem Islam. Gerak kreatif, atau, untuk memakai peristilahan teknis filsafat *waḥdat al-wujūd*, manifestasi-diri (*tajallī*) Yang Mutlak yang diaktifkan oleh prinsip cinta, muncul untuk pertama kalinya pada tahap *aḥadiyya* dan disebut "Pancaran mahasuci." Sebagai hasil Pancaran ini, tahap *wāḥidiyya* pun tertegakkan. *Wāḥidiyya* adalah tahap ontologis yang di dalamnya Keesaan absolut realitas eksistensi yang asali menampak dengan artikulasi-artikulasi batin. Artikulasi-artikulasi batin ini disebut, seturut peristilahan tradisional teologi, Nama dan Sifat ilahi. Dalam pengertian ini tahap *wāḥidiyya* disebut tahap Nama dan Sifat (*asmāʾ wa-ṣifāt*). Nama lain tahap ini ialah tahap pengetahuan (ʿilm), yakni Kesadaran ilahi. Sebutan ini berpangkal pada gagasan bahwa *wāḥidiyya* adalah tahap yang di dalamnya Tuhan menjadi sadar akan Diri-Nya sendiri dalam bentuk Kesempurnaan-kesempurnaan esensial-Nya sendiri (*kamālāt dhātiyya*). Kesempurnaan-kesempurnaan esensial Tuhan yang dengan demikian tertegakkan dalam Kesadaran ilahi dengan pembatasan

yang jelas disebut "Arketipe-arketipe abadi" (*aʿyān thābita*). Secara struktural, setiap Arketipe abadi ditimbang sebagai *ẓāhir* atau lahir dari suatu Nama ilahi tertentu yang merupakan *bāṭin* atau batin dari Arketipe itu. Arketipe-arketipe abadi mesti dipandang sebagai model-model ontologis yang secara kekal tertegakkan dalam Kesadaran ilahi dan yang di atasnya hal-hal fenomenal dihasilkan dalam dimensi empiris ruang dan waktu.

Secara ontologis, tahap *wāḥidiyya* disebut *wujūd bi-sharṭ shayʾ*, yakni eksistensi-sebagai-yang-tersyaratkan-oleh-menjadi-sesuatu, yang berarti eksistensi sebagaimana ditentukan menjadi bentuk hal-hal tertentu, memang belum di dunia lahiriah, melainkan dalam dimensi yang kekal, supra-temporal, dan supra-spasial.

Konsepsi tentang arketipe abadi semacam itu memperjelas kedudukan yang diambil para filsuf *waḥdat al-wujūd* menyangkut masalah universalia yang termasyhur itu. Mereka mau tak mau memegang tesis *universalia ante res*, sebab Arketipe-arketipe abadi adalah nyata karena artikulasi-artikulasi batin *wāḥidiyya*, yang darinya Arketipe-arketipe itu merupakan penampakan lahiriah, dengan tegas adalah nyata. Namun dalam kerangka dunia empiris yang konkret, Arketipe-arketipe itu tidaklah sungguh ada. Inilah yang dimaksudkan Ibn ʿArabī manakala beliau berkata bahwa "Arketipe-arketipe abadi belum mencium harum eksistensi," kata eksistensi dalam konteks ini berarti eksistensi empiris.

Arketipe-arketipe abadi menjadi teraktualkan sebagai hal-hal fenomenal yang individual hanya pada tahap berikutnya, yakni tahap hal-hal yang ada secara konkret, atau dunia hal-hal yang bersifat makhluk. Dan kegiatan kreatif atau kegiatan manifestasi-diri dari realitas absolut eksistensi yang dengannya "penurunan" ontologis ini diaktualkan disebut "pancaran suci" (*fayḍ muqaddas*), sebagai pembeda dari "pancaran mahasuci" yang dengannya *aḥadiyya* berkembang menjadi *wāḥidiyya*.

✳

Maka kita telah turun dari ketinggian Ketiadaan ke dunia hal-hal empiris. Perlu diingat bahwa di sepanjang keseluruhan sistem ini,

yang teramati pada akhirnya adalah satu realitas eksistensi tunggal yang berjalan menembus segala tahap, memanifestasikan dirinya secara berbeda pada setiap tahap. Terlebih lagi, para pemikir mazhab *waḥdat al-wujūd* tidak mengakui adanya jarak dalam kerangka waktu antara tahap tertinggi, yakni tahap Misteri segala Misteri atau eksistensi dalam kemurniannya yang secara absolut tak-bersyarat, dan tahap terendah, yakni tahap hal-hal fenomenal atau empiris. Dengan kata lain, proses yang dengannya realitas eksistensi terus-menerus memanifestasikan dirinya bukanlah proses pembentangan temporal sebagaimana mungkin disiratkan oleh pemerian yang mendahului. "Waktu" hanya menampak pada tahap terendah, yakni di dunia hal-hal empiris.

Pada kenyataannya, begitu kita menetapkan eksistensi murni, kita mesti menetapkan (pada satu dan saat yang sama) eksistensi fenomenal, persis sebagaimana tak ada ketaksesuaian temporal antara munculnya matahari dan munculnya cahaya, meskipun secara esensial cahaya bergantung pada matahari, artinya, meskipun secara esensial matahari lebih dahulu dan cahaya kemudian. Persis hubungan kedahuluan-kekemudian yang esensial, yakni non-temporal, yang sama dapat dikenali antara eksistensi murni dan eksistensi fenomenal. Ḥaydar Āmulī menjelaskan hubungan ini melalui metafora laut dan gelombang. Gelombang, kata beliau, pada akhirnya tak lain adalah beragam bentuk yang diambil oleh laut itu sendiri. Dalam pengertian ini gelombang tak dapat bertahan secara mandiri dari laut. Namun laut, pada bagiannya, selama ia adalah laut, tak dapat tanpa gelombang. Dalam setiap gelombang individual, laut menampak dalam bentuk yang berbeda dari semua yang lain. Namun di sepanjang segala gelombang yang berbeda itu, realitas laut tetap satu.

Poin penting yang perlu dicatat di sini ialah bahwa, persis sebagaimana gelombang tak dapat ada tanpa laut, demikian pula laut tak terpisahkan dari gelombang. Ini menyiratkan, dalam bahasa yang non-metaforis, bahwa realitas eksistensi tak terpisahkan dari hal-hal fenomenal. Realitas eksistensi mau tak mau memanifestasikan dirinya dalam beragam bentuk fenomenal; Ketiadaan yang asali mau tak mau menentukan dirinya menjadi tak berhingga banyaknya hal konkret yang berlainan.

Demikianlah dunia empiris tercipta. Secara teologis kita dapat mengungkapkan konsepsi yang sama dengan mengatakan bahwa Tuhan, dari Kasih Sayang-Nya yang tak berbatas, dan karena Kasih Sayang-Nya yang tak berbatas, mau tak mau memberikan Diri-Nya kepada segala hal. Eksistensi, yang membentangkan dirinya melalui bentuk-bentuknya yang termanifestasi secara beragam, dalam hal ini disebut "Rahmat" (*raḥma*), atau "napas Kemahapengasihan" (*nafas raḥmānī*). Secara ontologis hal yang sama disebut *wujūd lā bi-sharṭ qismī*, yakni "eksistensi sebagai yang tak-tersyaratkan," yang mesti dibedakan dari *lā bi-sharṭ maqsamī*, "eksistensi sebagai yang secara absolut tak-tersyaratkan," yang, sebagaimana telah kita sebutkan sebelumnya, adalah Misteri segala Misteri, tempat eksistensi-itu-sendiri melampaui bahkan syarat menjadi tak-tersyaratkan.

Sebaliknya, *lā bi-sharṭ* atau "tak-tersyaratkan" yang berlaku bagi "napas Kemahapengasihan" berarti bahwa eksistensi dalam aspeknya yang memanifestasikan-diri dan menyingkapkan-diri adalah eksistensi yang tidak ditentukan dan dikhususkan dengan cara terikat secara eksklusif pada bentuk tertentu mana pun. Sebaliknya, ia adalah realitas yang ditimbang sebagai sanggup, dan siap, menampak dalam bentuk tertentu apa pun jua. Eksistensi di sini dikonsepsikan sebagai berada dalam suatu modus ketaktentuan yang khusus, dalam pengertian bahwa ia adalah pusat dari tak berbatas banyaknya penentuan yang mungkin.

Namun demikian, sebagaimana berulang kali saya tunjukkan, eksistensi adalah satu dalam bentuk tertentu apa pun ia menampak. Justru dalam pengertian khusus inilah seluruh dunia Wujud, mencakup baik wilayahnya yang tampak maupun yang tak tampak, adalah satu realitas eksistensi tunggal. Persis dalam pengertian inilah kaum *waḥdat al-wujūd* memahami perkataan termasyhur: *kāna Allāh wa-lam yakun maʿa-hu shayʾ*, "Tuhan ada, dan tiada sesuatu pun bersama-Nya." Perkataan ini, yang lazimnya dipahami merujuk pada keadaan sebelum Tuhan menciptakan dunia, diberi tafsiran yang sama sekali berbeda oleh kaum *waḥdat al-wujūd*. Menurut mereka, perkataan ini mesti dipahami sebagai merujuk pada suatu kebenaran ontologis yang kekal, yang berlaku di seberang segala batasan waktu. Pernyata-

an itu berlaku benar secara kekal. "Tuhan ada, dan tiada sesuatu pun bersama-Nya" bukanlah pemerian tentang suatu keadaan tertentu sebelum penciptaan dunia. Ia sama benarnya bagi keadaan dunia setelah dunia diciptakan. Dengan kata lain, "Tuhan ada, dan Tuhan akan ada; dan tiada, dan tak akan ada, sesuatu pun bersama-Nya," sebab pada kenyataannya di seluruh dunia Wujud tak ada sesuatu pun yang secara sah berhak dipandang sebagai "lain" (*ghayr*) daripada Tuhan.

Analisis yang mendahului dengan demikian telah menyingkap, sebagai struktur dasar metafisika berjenis *waḥdat al-wujūd*, empat tahap eksistensi dan empat modus ontologis "eksistensi."

Keempat tahap dasar itu ialah:

(1) *Dhāt al-wujūd*, eksistensi-itu-sendiri dalam kemurnian absolutnya.

(2) *Aḥadiyya*, Keesaan absolut; eksistensi tanpa artikulasi apa pun.

(3) *Wāḥidiyya*, kesatuan kemajemukan; eksistensi dengan artikulasi-artikulasi batin; tahap Arketipe-arketipe abadi.

(4) "Eksistensi" fenomenal.

Keempat modus eksistensi itu ialah:

(a) *Lā bi-sharṭ maqsamī*, eksistensi sebagai yang secara absolut tak-tersyaratkan.

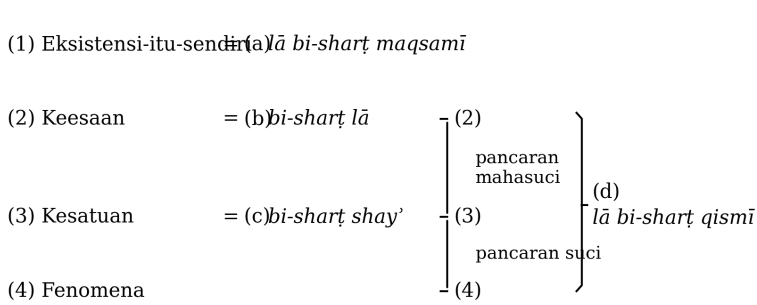
(b) *Bi-sharṭ lā*, eksistensi sebagai yang tersyaratkan secara negatif.

(c) *Bi-sharṭ shayʾ*, eksistensi sebagai yang tersyaratkan oleh menjadi-sesuatu.

(d) *Lā bi-sharṭ qismī*, eksistensi sebagai yang secara nisbi tak-tersyaratkan.

Korelasi kedua sistem konseptual ini satu sama lain dapat ditunjukkan secara grafis melalui diagram berikut:

REALITAS EKSISTENSI



CATATAN

1. Lih., umpamanya, karya saya *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984) dan *Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1995).
2. Lih. bab 1, hlm. 12–20, untuk pembahasan yang lebih lengkap tentang pengalaman *fanā'–baqā'*.
3. Ḥaydar Āmulī, *Jāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār*, ed. Henry Corbin dan Osman Yahya (Teheran dan Paris: Bibliothèque iranienne, 1969), bag. 310, 161, dan bag. 397, 206–207.
4. *Ibid.*, bag. 212, 107.
5. Untuk rincian lebih jauh tentang struktur negasi rangkap tiga ini, lih. kuliah Eranos saya, "The Absolute and the Perfect Man in Taoism," dalam *Eranos Jahrbuch*: 36 (Zurich: Rhein-Verlag, 1967), 426–428; dan *Sufism and Taoism*, 444–454.
6. *Chung miao chih mên*; lih. karya saya *Sufism and Taoism*, 398–413.
7. Hadis qudsi adalah tradisi atau perkataan yang di dalamnya Tuhan berbicara dalam persona pertama.
8. Sebagaimana dijelaskan di atas, *aḥadiyya* adalah lahir dari *dhāt al-wujūd*, yakni eksistensi itu sendiri atau eksistensi dalam ketakbersyaratan absolutnya; dan ia adalah batin dari *wāḥidiyya*. Ini menyiratkan bahwa kita mesti membedakan dalam *aḥadiyya* itu sendiri dua aspek yang berpaling ke arah yang berlawanan, yakni dua wajah, yang satu berpaling ke arah "batin"-nya sendiri (*dhāt al-wujūd*) dan yang lain

berpaling ke arah "lahir"-nya sendiri (*wāḥidiyya*). Struktur yang sama terdapat pula pada *wāḥidiyya*.

BAB 4
MISTISISME DAN MASALAH LINGUISTIK EKUIVOKASI DALAM PEMIKIRAN ʿAYN AL-QUḌĀT HAMADĀNĪ

ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī (1098–1131 M) menonjol sebagai sesosok tragis dalam sejarah pemikiran Islam. Seperti pendahulunya yang agung, Manṣūr al-Ḥallāj (857–922 M), yang untuk *anā al-ḥaqq*-nya (Aku adalah Yang Mutlak!) beliau tak pernah menyembunyikan kekagumannya yang tanpa tedeng aling-aling, "pemikiran bebas" ʿAyn al-Quḍāt membangkitkan kedengkian dan kebencian dalam budi para teolog dan ahli hukum ortodoks yang konservatif, yang berujung pada hukuman matinya sebagai seorang bidah di kota kelahirannya, Hamadan, pada usia 33 tahun, dengan kekejaman yang mengerikan di tangan seorang wazir Seljuk dari Irak. Beliau adalah seorang mistikus dengan pengalaman spiritual yang mendalam, dan pada saat yang sama seorang pemikir yang dianugerahi daya analisis intelektual yang luar biasa tajam. Atas dasar perpaduan yang membahagiakan antara penembusan mistik dan pemikiran rasional ini, orang dapat dengan tepat memandang beliau sebagai perintis tradisi panjang filsafat *ḥikmat* Iran yang akan diresmikan tak lama setelah kematiannya oleh Suhrawardī (1153–1191 M) dan Ibn ʿArabī (1165–1240 M).

Di sini saya akan menganalisis aspek semantik yang sungguh orisinal dari pemikiran sang jenius filsafat ini, yang hingga belum lama berselang diabaikan secara tak sepatutnya oleh para orientalis.

Prinsip dasar yang mendasari seluruh struktur pemikiran Hamadānī, jika direduksi ke bentuknya yang paling dasar, akan didapati berupa pembedaan yang tajam antara mengetahui realitas suatu hal melalui pengalaman pribadi yang langsung atasnya dan mengetahui sesuatu tentang hal itu. Mengetahui tentang madu bahwa ia manis adalah satu perkara, mengetahui melalui

pengalaman akan manisnya madu adalah perkara lain. Pembedaan yang sama antara kedua jenis pengetahuan itu berlaku pula pada tataran kehidupan keagamaan yang lebih tinggi. Maka mengetahui sesuatu tentang Tuhan sama sekali berbeda dari mengenal-Nya dengan masuk ke dalam sentuhan langsung dengan tatanan hal-hal yang ilahi.

ʿAyn al-Quḍāt menyadari perbedaan ini sendiri melalui suatu pengalaman pribadi, dan boleh kita katakan, eksistensial. Mula-mula beliau melakukan telaah yang teramat luas atas karya-karya teologi. Namun telaah teologi itu tak menimbulkan apa pun dalam budinya selain kekacauan, kebingungan, dan keputusasaan. Datanglah suatu krisis spiritual. Beliau hanya dapat mengatasinya melalui telaah atas karya-karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058–1111 M), yang untuk itu beliau curahkan empat tahun. Beliau tidak pernah berjumpa al-Ghazālī secara pribadi, tetapi di bawah bimbingan spiritualnya beliau melangkah hingga ke batas paling ekstrem daya intelektual, dan nyaris melampauinya. Tanpa menyadari kenyataan itu dengan jelas, beliau berangsur melangkah masuk ke ranah supra-intelektual Misteri Ilahi; ketika secara kebetulan beliau berjumpa saudara Abū Ḥāmid, maestro mistik ternama Aḥmad al-Ghazālī (w. sekitar 1126 M). Di bawah bimbingan pribadi Aḥmad al-Ghazālī itulah beliau dengan tegas melangkah melampaui batas-batas pemikiran rasional, jauh ke dalam dunia ilahi itu sendiri, tempat akal manusia dan fungsi logisnya direduksi hingga sama sekali tak berdaya.

Melangkahnya manusia ke dalam dunia ilahi, bagi Hamadānī, adalah peristiwa yang penting secara menentukan, yang berupa terealisasikannya suatu kedalaman kesadaran yang baru dalam batinnya. Ia menyiratkan peralihan eksistensial manusia ke suatu bidang kesadaran yang sama sekali berbeda dari bidang penginderaan dan pemikiran rasional. Hamadānī menyebut peristiwa ini "terbukanya mata penglihatan spiritual" (*infitāḥ ʿayn al-baṣīra*), atau "mata kognisi gnostik" (ʿayn al-maʿrifa). Beliau merujuknya pula dengan mengatakan: "sebuah jendela terbuka di batinmu ke arah ranah tatanan hal-hal yang supra-indrawi" (*rawzana ilā ʿālam al-malakūt*). Kadang ia dilukiskan sebagai "munculnya cahaya di batin" (*ẓuhūr nūr fī al-bāṭin*). Secara

ontologis, "cahaya" subjektif ini menerangi apa yang ia sebut "ranah di seberang akal" (*al-ṭawr warāʾa al-ʿaql*).

Bukan berarti Hamadānī meremehkan, atau menegasikan nilai, akal dan pemikiran rasional. Namun manusia, menurut beliau, tidak mencapai kesempurnaan kecuali ia melangkah melampaui "ranah akal," setelah menempuh hingga batas terjauh daya rasionalnya, ke dalam dimensi hal-hal yang trans-rasional. Struktur seluruh dunia Wujud itu sendiri, dalam konsepsi beliau, sedemikian rupa sehingga tahap terakhir ranah pengalaman empiris terhubung langsung dengan tahap pertama "ranah di seberang akal."

Setelah amatan-amatan pendahuluan ini, kini kita berada pada kedudukan untuk membahas kodrat masalah-masalah khusus yang diangkat Hamadānī menyangkut struktur semantik bahasa manusia. Tak perlu dikatakan lagi bahwa kata-kata dan kombinasinya yang tersedia bagi kita pada mulanya dibuat sedemikian rupa sehingga dapat dipakai dengan paling mudah dan sesuai bagi maksud komunikasi sehari-hari. Bahasa kita berada dalam keadaan terbaiknya manakala ia dipakai untuk mengungkapkan dan melukiskan pengalaman kita di dunia empiris, tempat indra dan akal menjalankan fungsi alamiahnya. Namun bahkan dalam dimensi ini pun kerap terjadi bahwa kita menjadi kikuk oleh kesadaran bahwa terdapat jurang yang lebar antara apa yang kita rasakan atau ketahui dan apa yang dapat kita katakan. Sebagaimana diamati Ludwig Wittgenstein: Jika seseorang mengetahui berapa kaki tinggi Mont Blanc namun tak sanggup mengatakannya, dengan sendirinya kita heran; tetapi tidak demikian jika seseorang mengetahui bagaimana bunyi sebuah klarinet namun tak sanggup mengatakannya, sebab pengetahuan tentang bagaimana bunyi sebuah klarinet bukanlah jenis hal yang sepatutnya dapat dilukiskan oleh kombinasi kata-kata biasa yang tersedia bagi kita. Dan tentu saja situasinya menjadi jauh lebih buruk jika, di samping dimensi empiris pengalaman manusia, kita mengakui keautentikan dimensi supra-empiris kesadaran spiritual atau mistik. Sang Sufi, manakala ia sama sekali hendak mengungkapkan dirinya secara verbal atau melukiskan penglihatan-penglihatan pribadinya, mau tak mau mesti berhadapan dengan segala masalah linguistik yang

timbul dari ketaksesuaian serius antara apa yang ia ketahui dan apa yang sesungguhnya dapat ia katakan.

Kalau begitu, apakah sarana efektif yang dapat digunakan sang Sufi guna menutupi kekurangan intrinsik piranti linguistiknya ini? Atau, adakah sarana semacam itu sama sekali? Simbolisme barangkali adalah hal pertama yang mungkin terpikirkan. Nyatanya banyak penyair mistik, atau bahkan filsuf mistik, di segala zaman telah menciptakan sistem simbol dan berlindung di dalamnya. Namun bukan simbolisme yang menjadi sandaran Hamadānī. Sebaliknya, beliau mengusulkan bahwa dalam kasus semacam itu orang sepatutnya memakai kata-kata dengan cara yang berdimensi ganda, yang beliau tandai sebagai *tashābuh*, atau "ekuivokasi." Dan nyatanya, menurut beliau, mayoritas istilah kunci filsafat keagamaan dalam Islam mesti ditafsirkan melalui jalan "ekuivokasi."

Namun demikian, agar kita sanggup memahami makna penuh sebuah kata yang dipakai secara ekuivokal (apalagi dalam kasus-kasus yang di dalamnya kita sendiri sedang memakai sebuah kata dengan cara demikian), kita mesti telah menumbuhkan dalam diri kita suatu sikap yang teramat lentur dan, boleh dikatakan, bergerak, menyangkut hubungan semantik antara sebuah kata dan makna yang dimaksudkan untuk ditunjuknya.

Halangan paling serius di jalan pemahaman atau penggunaan kata secara ekuivokal ialah kepentingan yang terlampau besar dan tak sepatutnya yang lazimnya cenderung kita lekatkan pada kata dalam hubungan kata-makna. Kecenderungan ini diperlihatkan dalam bentuknya yang paling kasar dalam penggunaan bahasa oleh anak-anak. Anak-anak nyatanya tak mudah mengidentikkan secara semantik kata *layth*, umpamanya, dengan *asad*, sekadar karena kedua kata itu kebetulan memiliki dua bentuk lahiriah yang berbeda, padahal dalam bahasa Arab keduanya berarti satu dan hal yang sama: "singa." Namun orang dewasa pun kerap melakukan kekeliruan yang pada dasarnya sejenis, meski dalam bentuk yang sedikit lebih canggih.

Sikap meletakkan tekanan yang tak sepatutnya pada kata sebagai lawan dari makna pada akhirnya dapat direduksi pada kenyataan bahwa kita secara alami cenderung meyakini adanya

kesesuaian satu-lawan-satu antara sebuah kata dan maknanya. Dalam pandangan Hamadānī, tak ada yang lebih jauh dari kebenaran daripada itu. Dunia makna adalah sesuatu yang berciri tak berhingga halus, lentur, dan mengalir. Ia tidak memiliki kestabilan kaku yang bersesuaian dengan kekakuan formal atau material kata-kata. Kenyataan ini mudah teramati bahkan dalam penggunaan sehari-hari kita atas kata-kata yang paling lumrah, kendati lazimnya ia tidak naik ke permukaan kesadaran yang jernih.

Ambillah, umpamanya, kata Persia *nīm*, "separuh." Makna persis kata itu bervariasi secara halus seturut apakah kuantitas dijadikan titik rujukan atau tidak. Katakanlah: Karya utama Abū Ḥāmid al-Ghazālī terdiri atas dua bagian; separuhnya (*nīm*) membahas properti lahiriah tubuh, sementara separuh yang lain (*nīm*) berkenaan dengan properti budi. Dalam kasus semacam itu, kata "separuh" tidak berarti separuh kuantitatif yang persis dari buku itu, sebab pembagian di sini dibuat bukan dalam kerangka kuantitas. Demikian pula, kalimat yang sama, "Manusia tersusun dari dua bagian" (ādamī do chīz ast), menunjukkan dua pembagian yang sama sekali berbeda jika yang kita maksudkan dengannya ialah (1) "yakni, kepala dan badan," dan (2) "yakni, budi dan tubuh." Amatan atas kenyataan ini (yang sama sekali bukan hal yang sukar dilakukan) sekadar menunjukkan bahwa terdapat ketaksesuaian yang tak terbantahkan antara dunia kata dan dunia makna. Namun sayangnya, ketaksesuaian semantik ini tidak begitu gamblang pada tataran wacana yang lebih tinggi daripada tataran pengalaman empiris.

Hamadānī, perlu dicatat pada titik ini, tidak meyakini adanya ikatan organik yang kuat dan batiniah antara sebuah kata dan maknanya. Justru sebaliknya, ikatan semantik di antara keduanya, dalam pandangan beliau, adalah sesuatu yang serba-permukaan, murni lahiriah, dan dalam pengertian tertentu bahkan tak-nyata. Sebab tak ada pembagian bobot yang setara di antara kedua term hubungan itu. Hanya suatu keseimbangan yang amat rapuh yang terpelihara di antara keduanya. Bagaimana mungkin ia menjadi lain? Keduanya, menurut Hamadānī, termasuk ke dalam tatanan wujud yang berbeda. Kata termasuk ke dalam dunia hal-hal material dan indrawi (*mulk*), sementara makna sepatutnya termasuk

ke dalam dunia ketakmaterian (*malakūt*). Dibandingkan dengan medan makna yang luas yang terbentang di belakang setiap kata, kata itu tak lebih dari sebuah titik kecil yang tak berarti. Kata tak lain hanyalah sebuah gerbang sempit yang melaluinya budi manusia melangkah ke dalam ranah makna yang tak berbatas. Terlebih lagi, makna adalah sesuatu yang, boleh dikatakan, memiliki kehidupannya sendiri. Ia tak memiliki kebakuan. Cukup terlepas dari kata yang menunjukkannya, makna berkembang seolah-olah atas kehendaknya sendiri dengan kelenturan yang menakjubkan seturut derajat kedalaman pengalaman dan kesadaran manusia. Makna dengan ciri-ciri demikian dituangkan ke dalam cetakan jadi sebuah kata.

Dengan sekadar mengamati dari luar kata yang dipakai demikian, orang hampir tak dapat menilai lebar dan dalamnya makna yang dimaksudkan untuk disampaikan olehnya. Ini teristimewa benar manakala makna yang telah dituangkan ke dalam cetakan sebuah kata kebetulan ditopang oleh pengalaman mistik yang mendalam. Manakala makna itu dengan demikian berciri non-empiris, penggunaan sebuah kata untuk merujuknya mau tak mau melangkah hingga ke puncak ekuivokasi (*ghāyat al-tashābuh*).

Dalam kasus semacam itu, guna memperoleh wawasan yang persis ke dalam makna yang ditunjuk, orang mesti mengambil sikap yang amat halus terhadap kata yang menunjukkannya. Sebab di sini orang dituntut memakai kata yang diberikan itu sebagai papan loncat untuk menyelam ke dalam kedalaman makna. Selama orang tetap berupaya memahami makna dari kata itu, ia tak akan pernah dapat berharap memperolehnya. Sebaliknya, pada sentuhan yang pertama dan paling ringan dengan kata itu, orang mesti meninggalkannya di sana lalu langsung masuk ke ranah makna. Namun guna memahami arti sejati gagasan ini, kita mesti terlebih dahulu menjelaskan struktur ekuivokasi menurut apa yang dikatakan Hamadānī tentangnya.

"Ekuivokasi" atau "keekuivokalan" (*tashābuh*) lazimnya menyiratkan ketakpastian, ketaktentuan, dan kemenduaan dalam penggunaan sebuah kata. Sumber paling puncak sifat-sifat negatif ini ialah polisemi, suatu gejala semantik yang di dalamnya se-

buah kata kebetulan memiliki dalam struktur dasarnya sejumlah makna yang berbeda. Jika, umpamanya, kata Arab ʿayn dipakai tanpa konteks yang memperjelas, atau di dalam konteks yang tak cukup jelas, orang dikatakan sedang memakai kata itu secara ekuivokal. Sebab ʿayn dapat berarti hal-hal yang demikian berlainan seperti "mata," "mata air" (sumber air), "esensi," "keping emas," "saudara seibu," dan sebagainya.

Jenis ekuivokasi yang dipikirkan Hamadānī sama sekali berbeda dari polisemi jenis ini. Sebab makna-makna berlainan yang terkait dengan sebuah kata seperti ʿayn berdiri dalam satu dan dimensi yang sama. Ia, boleh kita katakan, adalah kasus polisemi horizontal, sementara yang menjadi perhatian Hamadānī dapat dicirikan sebagai polisemi vertikal. Yang belakangan ini adalah struktur makna yang berdimensi ganda, yang berpijak pada penggunaan kata yang berdimensi ganda.

Maka ekuivokasi sebagaimana dikonsepsikan Hamadānī merujuk pada kasus-kasus yang di dalamnya satu dan kata yang sama (satu dan ungkapan yang sama) kebetulan dipakai secara bermakna dan pada saat yang sama pada dua atau lebih dari dua tataran wacana yang berbeda. Terbayangkan banyak tataran wacana semacam itu, tetapi Hamadānī terutama menaruh minat pada dua di antaranya: [A] tataran pemikiran rasional, dan [B] tataran ranah di seberang akal yang telah dirujuk sebelumnya.

Tataran [A] secara linguistik tak lain adalah perluasan linear dari penggunaan bahasa yang lumrah dalam dimensi pengalaman manusia yang sehari-hari dan empiris. Dalam konteks khusus yang menjadi perhatian langsung kita, tataran [A] merujuk terutama pada ungkapan linguistik atas konsep dan pemikiran teologis. Sekadar untuk memberikan sebuah contoh secara pendahuluan, para teolog kerap berbicara tentang "kedekatan" (*qurb*) dan "kejauhan" (*buʿd*) manusia dari Tuhan. Maka, umpamanya, mereka yang tidak beriman kepada Tuhan dikatakan "jauh" dari-Nya, sementara kaum beriman dikatakan "dekat" dengan, atau "berdekatan" dengan Tuhan. Sebagai demikian, ini adalah penggunaan kata yang sepenuhnya bermakna. Konsep "kedekatan" dan "kejauhan" dalam konteks ini tak lain hanyalah hasil penguraian teologis atas "kedekatan" dan "kejauhan" hal-hal indra-

wi yang kita jumpai dalam pengalaman empiris sehari-hari kita. Sebagai konsekuensinya, kedua konsep ini pada tataran ini masih dipahami secara mendasar dalam kerangka citra atau gagasan tentang jarak spasial.

Namun demikian, kata-kata yang sama, *qurb* dan *buʿd*, dapat dipakai, dan nyatanya kerap dipakai, oleh para mistikus dalam melukiskan isi intuisi khas mereka, baik yang bersifat keagamaan maupun metafisis. Dalam kasus semacam itu, kata-kata itu (seturut pola dasar analisis yang kita adopsi di sini) sedang dipakai pada tataran [B]. Poin terpenting yang perlu dicatat menyangkut tataran [B] ialah bahwa makna yang teraktualkan pada tahap ini tak akan pernah dapat dicapai, sejauh apa pun orang memperluas makna yang berlaku pada tataran [A]. Ini berpangkal pada kenyataan bahwa makna segala kata pada tataran [B] berpijak pada pengalaman kognitif yang berciri berbeda secara radikal dari apa yang dialami dalam dimensi pemikiran rasional, apalagi dalam dimensi kehidupan sehari-hari. Sebab, sebagaimana telah kita lihat di atas, makna-makna pada tataran [B] hanya tercerap oleh "mata penglihatan spiritual" di "ranah di seberang akal."

Maka, umpamanya, *qurb* (kedekatan) pada tataran ini berarti bagi Hamadānī suatu hubungan supra-indrawi tertentu yang berlaku antara segala yang-ada dan Sumber eksistensi, suatu hubungan yang amat khas, yang strukturnya akan dianalisis secara terperinci nanti. Cukuplah dikatakan pada tahap ini bahwa "kedekatan" di sini berarti hubungan kesetaraan ontologis yang absolut yang dimiliki segala hal terhadap Tuhan. Dengan mengambil kata "jarak" dalam pengertian non-spasial, Hamadānī kerap berbicara tentang segala hal yang berdiri pada jarak yang secara absolut setara dari Tuhan. Kendati Hamadānī sendiri tidak secara eksplisit menganalisis makna "kejauhan" pada tataran [B], jelas bahwa, karena tak ada rujukan spasial dalam ranah ini, "kejauhan" ternyata memiliki makna yang persis sama dengan "kedekatan," yakni segala hal berada pada "jarak" (non-spasial) yang sama dari Tuhan.

Kendati, dengan cara demikian, kata yang sama, "kedekatan," memiliki dua makna yang sama sekali berbeda, kita tak

sepatutnya melakukan kekeliruan dengan mengira bahwa makna [A] dan makna [B] tak bersangkut-paut satu sama lain. Hubungan antara makna [A] dan makna [B] sama sekali tidak sama dengan hubungan yang berlaku antara, katakanlah, "mata air," "mata," "emas," "esensi," dan sebagainya sebagai makna-makna yang mungkin dari kata ʿayn. Sebab bahkan pada tataran [B] pun, *qurb* memang berarti "kedekatan." Hanya saja "kedekatan" yang teraktualkan dalam dimensi supra-indrawi berstruktur sama sekali berbeda dari "kedekatan" dalam dimensi pengalaman yang indrawi atau rasional. Bila diungkapkan dengan cara lain, isi semantik "kedekatan" berubah dari spasial menjadi non-spasial seturut perubahan kualitatif yang terjadi dalam kesadaran manusia. Namun perubahan ini tidak memengaruhi kenyataan bahwa satu dan kata yang sama sedang dipakai secara bermakna dan berarti pada dua tataran yang berbeda, [A] dan [B].

Pertanyaannya bukanlah: Manakah dari kedua makna itu, [A] atau [B], yang asli dan nyata? (atau manakah yang kiasan dan metaforis?) Sebab keduanya sama-sama autentik dan nyata, masing-masing dalam dimensinya yang khas, karena masing-masing ditopang oleh suatu pengalaman yang autentik. Manakala saya berkata, umpamanya, "Saya melihat sekuntum bunga," penglihatan saya memiliki makna autentik pada tataran empiris yang ditopang oleh pengalaman indrawi yang autentik. Demikian pula, manakala saya berkata, "Keseluruhan lebih besar daripada bagiannya," pernyataan saya memiliki makna autentik pada tataran pemikiran rasional (tataran [A]). Dengan cara yang sama, manakala Manṣūr al-Ḥallāj berkata *anā al-ḥaqq*, "Aku adalah Yang Mutlak," pernyataannya memiliki makna autentik pada tataran pengalaman yang supra-indrawi dan supra-rasional (tataran [B]). Satu-satunya poin penting ialah bahwa masing-masing dari ketiga kalimat ini mesti dipahami secara ketat dalam kerangka dimensi yang kepadanya ia sepatutnya termasuk.

Namun demikian, memiliki pemahaman semacam ini menyangkut kata dan kalimat yang termasuk ke dalam tataran [B] adalah hal yang teramat sukar, kalau bukan sama sekali mustahil. Sebab *anā al-ḥaqq* al-Ḥallāj, *subḥānī*, "Mahasuci aku," dari Basṭāmī, dan yang serupa dengannya, semuanya adalah ucapan

yang terilhami, yang dilontarkan para mistikus berkaliber spiritual tertinggi manakala mereka kebetulan berada dalam suatu keadaan kesadaran yang tak lazim, suatu keadaan yang di dalamnya daya rasional mereka telah runtuh dan yang di dalamnya mereka telah "dilebur dalam penyinaran Cahaya keabadian yang mahaperkasa."

> Di sini tak ada lagi subjek pengetahuan yang tersisa; tindakan mengetahui itu sendiri telah dilebur; dan segala sesuatu telah berubah menjadi objek pengetahuan (yang, secara tepatnya, tak lagi merupakan objek pengetahuan, karena tak ada subjek untuk mengetahuinya). Dalam keadaan semacam itulah titik yang tersisa ini menyingkapkan dirinya di dataran Ketuhanan yang murni dan absolut (*jabarūt*). Lalu apa lagi yang dapat dikatakan Ḥusayn (al-Ḥallāj) selain *anā al-ḥaqq*! Apa lagi yang dapat dikatakan Bāyazīd (Basṭāmī) selain *subḥānī*.

Sudah jelas bahwa agar orang sanggup memahami makna ucapan semacam itu secara ketat dalam kerangka tataran [B] yang kepadanya ucapan-ucapan itu termasuk, ia mesti telah melewati pengalaman mistik yang sejenis.

Sebagai konsekuensinya, bagi mereka yang tak memiliki pengetahuan pengalaman yang langsung tentang ranah di seberang akal, penggunaan kata pada tataran [B] (sekalipun secara teoretis mereka mengakui keabsahan penggunaan kata semacam itu) mau tak mau mesti tampak sebagai kiasan. Bila dinyatakan secara ringkas, kata-kata yang dipakai pada tataran [B] bagi mayoritas manusia adalah metafora. Kata *nūr*, "cahaya," umpamanya, bagi mereka sekadar sebuah metafora manakala Tuhan disebut Cahaya.

Namun bagi mereka yang memiliki akses langsung ke "ranah di seberang akal," justru makna pada tataran [A]-lah (yakni *nūr* dalam pengertian cahaya fisik) yang metaforis. Ini karena dimensi [B] justru merupakan Tempat yang di dalamnya realitas dialami dalam keadaan asali dan absolutnya. Dalam konteks

khusus ini, penggunaan bahasa [A] adalah metaforis, sementara penggunaan [B] adalah nyata.

Sebagai contoh khas yang melukiskan struktur semantik bahasa pada tataran [A] dan [B], kini kita akan mengangkat kata ʿilm, "pengetahuan," sebagaimana ia menampak dalam frasa "pengetahuan Tuhan," yang tentangnya Hamadānī sendiri masuk ke dalam rincian yang cukup panjang. Seperti pada bagian yang mendahului, biarlah [A] mewakili tataran pemahaman teologis dan [B] tataran pemahaman yang supra-rasional atau mistik.

Pada tataran [A] yang, sebagaimana dicatat sebelumnya, tak lebih dari perluasan teologis atas penggunaan bahasa yang lumrah, "Tuhan mengetahui sesuatu" dengan sendirinya dipahami menurut analogi "Manusia mengetahui sesuatu." Dan di dalam batas pemahaman ini berbagai masalah teologis diangkat dan dibahas para teolog di bawah judul "sifat-sifat ilahi," sebab pengetahuan dalam konteks ini dikonsepsikan sebagai salah satu sifat Tuhan.

Karena makna sebuah kata sebagaimana dipahami pada tataran [A] secara esensial dan pada akhirnya tak lain adalah perluasan atau penguraian teoretis atas pemahaman empiris dan pra-teologis atas kata yang sama, maka ʿilm (pengetahuan) pun dengan sendirinya dipahami menurut analogi apa yang lazimnya dipahami dari kata itu dalam keadaan sehari-hari yang lumrah. Nah, dalam dimensi empiris yang lumrah, "pengetahuan" memiliki struktur khasnya sendiri yang berpijak pada relasi dua-term antara subjek (ʿālim, yang mengetahui) dan objek (*maʿlūm*, yang diketahui). Dan yang khas tentang hubungan kognitif ini berupa kenyataan bahwa subjeknya pasif dan objeknya aktif. Artinya, subjek pengetahuan dapat memainkan peran sebagai subjek hanya manakala ada sesuatu untuk diketahui. Eksistensi objek mendahului eksistensi subjek *qua* subjek: (S ← O).

Struktur khas pengetahuan empiris ini dialihkan secara sadar atau tak sadar ke bidang pemikiran teologis. Maka proposisi teologis "Tuhan mengetahui X" akan dipahami dalam pengertian berikut: Pertama-tama ada X sebagai objek yang mungkin bagi pengetahuan Ilahi, lalu Tuhan sampai mengetahuinya sebagaimana ia sungguh adanya. Tuhan memang memiliki suatu sifat yang

disebut pengetahuan, tetapi sifat itu hanya dapat menjalankan fungsinya manakala ada objek yang sepatutnya untuk diketahui. Objek, singkatnya, bertindak atas, dan menentukan, subjek. Dari sinilah timbul aporia yang termasyhur menyangkut pengetahuan Tuhan tentang hal-hal partikular, yakni hal-hal dan peristiwa individual di dunia empiris.

Aporia ini timbul manakala, atas andaian bahwa pengetahuan pada segala tataran pengalaman mempertahankan struktur dasar yang disebutkan di atas (S ← O), kita mengajukan pertanyaan teologis apakah Tuhan mengetahui hal-hal partikular. Jika kita berkata "Ya," dengan demikian kita akan menyiratkan bahwa pengetahuan Tuhan adalah sesuatu yang kontingen. Sebab dunia empiris menurut kodratnya adalah ranah kontingensi. Segala hal di sana senantiasa berubah. Tak ada hal partikular yang tetap persis sama selama dua satuan waktu. Jika pengetahuan Tuhan mesti mengejar hal-hal partikular seraya hal-hal itu terus berubah dari saat ke saat, ia pun mesti terus berubah dari saat ke saat. Terlebih lagi, di dunia ini hal-hal baru tiada henti muncul ke dalam wujud, dan keadaan-keadaan baru senantiasa terjadi. Seiring Tuhan menjadi sadar akan hal-hal itu, keadaan-keadaan kognitif yang baru mesti senantiasa terjadi dalam Budi-Nya. Namun mengakui hal ini tak lain adalah mengakui kontingensi pengetahuan Tuhan.

Jika, guna melepaskan diri dari kesulitan ini, kita berkata "Tidak," kita sekadar akan mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal tertentu. Lalu di manakah kemahatahuan Tuhan? Cukup ganjil, pernyataan tentang ketidaktahuan Tuhan ini, yakni proposisi: "Pengetahuan Yang Azali tidak mencakup hal-hal partikular dunia [empiris]" (ʿilm-e azal be-juzʾiyyāt-e ʿālam muḥīṭ nīst), justru merupakan salah satu pernyataan yang karenanya Hamadānī dituduh bidah dan kufur.

Menurut Hamadānī, aporia di atas itu sendiri timbul sekadar karena para teolog memahami makna "pengetahuan" menurut analogi apa yang dimaksudkan oleh kata yang sama dalam dimensi pengalaman yang empiris. Cara memahami ini tampak sebagai sesuatu yang cukup wajar dalam terang apa yang telah kita katakan sebelumnya tentang struktur semantik tataran [A];

yakni, bahwa penggunaan bahasa pada tataran ini tak lebih dari perluasan teologis atas penggunaan bahasa yang empiris. Para teolog bagaimanapun adalah orang-orang yang tak sanggup mematahkan mantra sihir bahasa sehari-hari.

Namun demikian, guna menggenggam struktur semantik yang sesungguhnya dari pengetahuan Tuhan, orang mesti mendorong analisisnya lebih jauh melampaui batas pemikiran rasional yang lumrah, ke dalam wilayah perantara yang terletak antara tataran [A] dan tataran [B]. Bila dinyatakan secara lebih konkret, orang mesti bersandar pada suatu jenis pemikiran yang khas, yang sekaligus merupakan penalaran rasional dan intuisi metafisis. Ini akan dilakukan dengan cara berikut.

Pertama-tama mesti dibuat pembedaan antara dua jenis pengetahuan: (1) pengetahuan yang mengandaikan, dan diturunkan dari, eksistensi objek yang hendak diketahui, dan (2) pengetahuan yang diandaikan oleh, dan yang darinya diturunkan, eksistensi objek yang diketahui itu sendiri. Hamadānī menjelaskan pembedaan ini melalui sebuah contoh yang diambil dari ranah pengalaman sehari-hari. "Pengetahuanku tentang risalah ini (yang kini sedang kukirimkan kepadamu) telah ada dalam budiku sebelum aku benar-benar mulai menulisnya. Dan pengetahuanku ini merupakan sebab eksistensi risalah ini. Andaikan bukan karena pengetahuan ini yang merupakan sebab eksistensi pengetahuanmu." [Kalimat terakhir ini cacat dalam edisi sumber, tampaknya karena ada anak kalimat yang hilang pada penyusunan huruf. Maksudnya kiranya: "Andaikan bukan karena pengetahuan ini, risalah ini tak akan ada; dan risalah inilah yang merupakan sebab eksistensi pengetahuanmu." Keterangan dalam kurung siku ini dari penerjemah.] Hubungan antara pengetahuan Tuhan dan hal-hal partikular mesti dipahami sebagai berstruktur sama dengan hubungan yang berlaku dalam contoh ini antara "pengetahuanku" dan "risalahku ini."

Maka, melalui pembedaan dasar yang dibuat antara kedua jenis pengetahuan itu, pemikiran Hamadānī mendekati dimensi metafisis hal-hal. Beliau menyimpulkan:

> Pengetahuan Yang Azali adalah "Mata Air eksistensi" (*yanbūʿ-e wujūd*) itu sendiri. Segala yang-ada, baik dari

dunia empiris maupun dari dunia supra-empiris, adalah bagi lebar tak berhingga pengetahuan azali Tuhan persis seperti satu huruf tunggal (dari satu kata tunggal) yang menampak dalam risalah ini bagi lebar pengetahuan dan kemampuanku.

Dari kesimpulan ini menuju tataran wacana yang tertinggi (tataran [B]) hanyalah perkara satu langkah lagi. Namun di sisi lain, teramati pula perbedaan yang mencolok antara tataran [B] dan tataran-tataran yang mendahuluinya, baik [A] maupun yang perantara. Sebab bahkan pada tahap perantara yang baru saja dilukiskan, yang jelas-jelas amat berciri metafisis atau ontologis, kata "pengetahuan" masih menyandang sesuatu dari konotasi epistemologis. Dengan kata lain, dalam penggunaan istilah "pengetahuan" masih ada rujukan, betapa pun tipisnya, pada kegiatan mental manusia yang lumrah yang dengannya ia mencerap dan mengetahui hal-hal objektif. Sebaliknya, sebagaimana dipakai pada tataran [B], "pengetahuan" sama sekali tak membawa konotasi epistemologis. Maknanya murni metafisis. Sebab pengetahuan Tuhan di sini berarti *maʿiyya* Tuhan (secara harfiah "kebersertaan" atau ketakterpisahan absolut Tuhan dari segala hal), dan sebagai konsekuensinya, kesetaraan jarak segala hal dari Sumber ontologisnya yang paling puncak. Ini adalah poin menarik yang perlu dijelaskan secara agak terperinci, karena Hamadānī sendiri menyatakan bahwa itu adalah gagasan orisinalnya dan bahwa tak seorang pun pernah mengungkapkan pandangan semacam itu tentang masalah ini.

Merupakan perkara pengalaman lumrah, beliau memulai argumennya, bahwa kita senantiasa mendapati hal-hal di dunia empiris berdiri dalam hubungan kedahuluan-kekemudian satu sama lain. Munculnya sinar matahari, umpamanya, datang setelah terbitnya matahari, yang belakangan ini merupakan sebab bagi yang pertama. Demikian pula, gerak pena yang dengannya aku kini sedang menuliskan kata-kata ini mengikuti gerak tanganku, yang pada gilirannya mengikuti eksistensi diriku sendiri sebagai penulis.

Namun demikian, struktur peristiwa jenis ini akan tampak dalam cahaya yang sama sekali berbeda manakala dipandang dari sudut pandang dimensi ilahi. Sebab dalam perspektif ini, baik matahari maupun sinarnya didapati berdiri pada jarak yang setara dari Yang Mutlak. Dengan cara yang serupa, (1) pena yang merupakan alat yang dengannya aku sedang menulis, (2) huruf-huruf yang kutuliskan, dan (3) sang penulis (yakni diriku sendiri) berdiri pada satu bidang tunggal dan pada jarak yang setara dari Yang Mutlak. Semua ini karena kita kini berada di suatu wilayah metafisis yang di dalamnya tak ada suksesi temporal (*ṭūl*, secara harfiah "panjang," tatanan vertikal) di antara hal-hal. Segala hal di sini dikontemplasikan sebagai ada bersama-sama dalam bentangan eksistensi yang tak berbatas dan a-temporal (*ʿarḍ*, secara harfiah "lebar," tatanan horizontal).

Hamadānī mengkritik Ibn Sīnā dengan mengatakan bahwa beliau telah mengelirukan dimensi empiris dengan dimensi ilahi manakala beliau menegakkan buktinya tentang eksistensi Tuhan di atas hubungan kausal di antara hal-hal. Suatu hal A, agar dapat ada, mesti memiliki sesuatu yang lain, B, sebagai sebabnya; B pada gilirannya mesti memiliki sebabnya sendiri, C; C mesti memiliki D, dan seterusnya. Dan pada ujung terjauh seluruh rangkaian sebab itu, A–B–C–D…, Ibn Sīnā meyakini telah menemukan Sebab bagi segala sebab, yakni Tuhan Yang Mutlak.

Menurut Hamadānī, pandangan ini sepenuhnya keliru. Beliau menunjukkan kelemahan yang menentukan dalam argumen Ibn Sīnā dengan cara berikut.

> Dalam risalahku ini, umpamanya, terdapat sepuluh ribu huruf. Setiap huruf muncul ke dalam wujud (yakni tertulis) setelah huruf yang lain. Dan baris kedua datang setelah baris pertama; baris ketiga setelah baris kedua; baris keempat setelah baris ketiga. Nah, andaikan seseorang berkata: Baris kesepuluh muncul ke dalam wujud dari baris kesembilan; yang kesembilan dari yang kedelapan; yang kedelapan dari yang ketujuh, dan seterusnya, dan akhirnya yang ketiga dari yang kedua, yang kedua dari yang pertama. Andaikan selanjutnya pada titik ini ia berkata: Baris pertama itu sendiri muncul ke dalam wujud dari kehendak

dan kemampuan (menulis) sang penulis. Orang ini jelas mengambil pandangan yang keliru atas perkara itu, sebab ia mencari kedudukan sang penulis dalam pembentangan risalah yang vertikal (yakni temporal), alih-alih dalam bentangannya yang horizontal (yakni a-temporal). Orang semacam itu tak syak lagi akan menimbang jarak baris pertama dan kedua dari kehendak sang penulis jauh lebih pendek daripada jarak baris kedelapan, kesembilan, atau kesepuluh dari kehendaknya untuk menulis.

Kita tinggal menerapkan cara berpikir semacam ini pada argumen Ibn Sīnā yang disebutkan di atas untuk menyadari bahwa kekeliruan yang dilakukannya justru berupa bahwa beliau (secara tak sadar) menghadirkan Tuhan sebagai sesuatu yang temporal (*zamānī*). Andaikan beliau memiliki pandangan yang murni dan tak tercemari, beliau akan melihat tak ada jarak antara Tuhan dan hal kontingen mana pun; beliau akan mengenali kesetaraan jarak eksistensial segala hal dari-Nya. Sebab Yang Mutlak secara absolut melampaui waktu. Saksikanlah bagaimana segala huruf yang tertulis pada lembar kertas ini berdiri pada jarak yang setara dari sang penulis, jika keduanya ditimbang dari sudut pandang bentangan eksistensial yang a-temporal, bukan dari sudut pandang suksesi temporal.

Kesetaraan jarak eksistensial segala hal dari Tuhan inilah struktur semantik kata ʿilm (pengetahuan) sebagaimana ia dipakai pada tataran wacana [B] untuk merujuk sifat ilahi yang ditunjuk oleh kata yang sama. Masih tersisa satu poin lagi untuk disebutkan menyangkut struktur "kebersertaan" (Tuhan beserta segala hal). Sudah gamblang bahwa "kebersertaan" menyiratkan adanya relasi tertentu antara Yang Mutlak dan hal-hal empiris. Namun ia adalah jenis relasi yang amat khas. Kekhasannya berupa kenyataan bahwa relasi ini memiliki keaktualan hanya manakala dipandang dari sisi Yang Mutlak, tetapi tidak dari sisi hal-hal itu. Sebab hal-hal di dunia empiris pada dirinya sendiri adalah "ketiadaan" belaka, tanpa memiliki realitasnya sendiri. Realitas atau eksistensi yang seolah-olah mereka miliki diturunkan justru dari relasi yang ke dalamnya mereka masuk oleh kegiatan Yang Mutlak.

Maka, dalam kerangka penggunaan lumrah kita atas kata "relasi" (*nisba*), relasi yang sedang kita bicarakan ini sama sekali bukan relasi. Bagaimana mungkin ada relasi manakala salah satu term relasi itu adalah "ketiadaan"? Inilah persis yang dimaksudkan Hamadānī manakala beliau berkata: "Segala sesuatu yang ada di dunia ini memiliki relasi dengan lebarnya pengetahuan azali, tetapi relasi ini boleh dikatakan adalah relasi yang dimiliki suatu 'ketiadaan' (*lā-shayʾ*) terhadap sesuatu yang tak berhingga." Namun mengatakan demikian sama saja dengan mengatakan bahwa "tak ada hal yang ada yang memiliki relasi apa pun jua dengan lebarnya Pengetahuan azali." Oleh karena itu, kita dapat dengan tepat mengatakan: Tuhan beserta segala hal, tetapi kita tak dapat membalik urutannya dan mengatakan: Segala hal beserta Tuhan. Sebab sama sekali tak ada apa pun di dunia ini yang dapat berdiri berhadap-hadapan dengan Tuhan. Tuhanlah yang memalingkan Wajah-Nya (*wajh*) kepada segala hal, dan itulah makna sejati pernyataan bahwa Tuhan mengetahui segala hal. Hal-hal itu sendiri tak memiliki wajah untuk dipalingkan kepada Tuhan.

Namun demikian, karena dalam keadaan normal mustahil memikirkan, atau menghadirkan, suatu relasi dua-term dengan "ketiadaan" sebagai salah satu term-nya, kita cenderung membayangkan "ketiadaan" sebagai "sesuatu" dan menempatkan di antara kedua term itu suatu hubungan dua-arah (A ⇔ B). Maka kita kerap berbicara tentang hal-hal yang berdiri di hadapan Tuhan, memalingkan wajahnya kepada-Nya (*muqābala*).

Namun, di sisi lain, benar pula bahwa hal-hal itu memang memiliki semacam realitas yang diturunkan dari berpalingnya Wajah Tuhan kepada mereka. Dalam pengertian ini terdapat hubungan dua-arah antara hal-hal dan Tuhan. Dan dalam perspektif ini, masing-masing dari yang-ada di dunia adalah "yang ada" (*mawjūd*) dan "yang tiada" (*maʿdūm*) pada satu dan saat yang sama. Situasi ontologis yang khas inilah yang ditunjukkan oleh kata "pengetahuan" (Tuhan) pada tataran wacana [B]. Gejala ekuivokasi sebagaimana dipahami Hamadānī berupa suatu struktur berdimensi ganda yang terbentuk oleh dua makna atau lebih (seperti makna-makna kata "pengetahuan" pada tataran [A] dan [B]), yang berbeda satu sama lain dalam kerangka kedala-

man penglihatan, yang disatukan ke dalam satu kesatuan semantik tunggal.

CATATAN

1. Kajian ini berpijak pada tiga karya utama Hamadānī yang telah disunting dan diterbitkan di Teheran: *Zubdat al-ḥaqāʾiq* (Arab), ed. ʿAfīf ʿOseyrān, 1962; *Tamhīdāt* (Persia), ed. ʿAfīf ʿOseyrān, 1962; *Nāme-hāye ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī* "Surat-surat" (Persia), ed. ʿAfīf ʿOseyrān dan ʿAlīnaqī Munzawī, 1969. Merupakan kewajiban yang menyenangkan bagi saya untuk menambahkan bahwa dalam menyiapkan makalah ini saya banyak memperoleh manfaat dari saran-saran berharga Profesor Hermann Landolt dari Institute of Islamic Studies, McGill University.
2. Seluruh proses perkembangan spiritual ini dilukiskan dengan sentuhan lirisisme yang indah oleh ʿAyn al-Quḍāt sendiri dalam *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, 6–7.
3. *Ibid.*, 7, dan *passim*.
4. *Ibid.*, 30.
5. *Ibid.*, 58.
6. *Ibid.*, 26.
7. *Ibid.*, 27, dan *passim*. Ia adalah salah satu ungkapan teknis yang muncul terus-menerus dalam tulisan-tulisan Hamadānī. Ia disebut pula "ranah (yang datang) setelah akal" (*al-ṭawr alladhī baʿda al-ʿaql*).
8. Lih. *ibid.*, 10.
9. Lih. *ibid.*, 35.
10. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, terj. G. E. M. Anscombe (New York: MacMillan, 1953), 36.
11. *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, 88.
12. *Surat*, No. LX, bag. 753, 452.
13. *Surat*, No. LIII, bag. 677, 405.
14. *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, 4.
15. *Ibid.*, 53.
16. *Ibid.*, 77–78.
17. Untuk analisis atas pernyataan Hallajian yang termasyhur itu, lih. *Shakwā al-gharīb*, ed. ʿAfīf ʿOseyrān (Teheran, 1962), 36, 62; terjemahan Inggris Arberry: *A Sufi Martyr* (London, 1969), 36; dan *Tamhīdāt*, bag. 84, 62; bag. 108, 77; bag. 104, 75.
18. *Tamhīdāt*, bag. 84, 62. Lih. *Surat* No. XLII, bag. 560, 355, tempat ungkapan "dataran *mulk*" (yakni dimensi empiris) dipakai alih-alih "dataran *jabarūt*." Kedua ungkapan itu sama-sama masuk akal, karena pengalaman mistik yang dipersoalkan termasuk ke dalam dimensi *ja-*

barūt, tetapi ungkapan linguistiknya hanya teraktualkan di dunia empiris.
19. *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, 24.
20. *Ibid.*, 21–22.
21. *Surat*, XXI, bag. 270, 176–177.
22. *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, 22, 25. Lihat pula bab 2 buku ini, "Paradoks Cahaya dan Kegelapan dalam Taman Misteri Shabastarī," hlm. 39–66, untuk pembahasan tentang "cahaya dan kegelapan" dalam pemikiran Sufi.
23. *Surat*, VIII, bag. 219, 150.
24. ʿAyn al-Quḍāt sendiri tidak berbicara tentang "wilayah perantara" antara [A] dan [B]. Secara teoretis beliau tampaknya berpuas diri dengan pembedaannya antara kedua tataran wacana itu, sehingga menurut pemeriannya sendiri analisis yang dipersoalkan di sini tampaknya masih dibuat di dalam batas pemikiran teologis. Namun demi kejelasan, saya kira lebih baik kita menimbangnya sebagai sesuatu yang melangkah melampaui dimensi [A].
25. *Surat*, VII, bag. 220, 150–151.
26. *Ibid.*, XIX, bag. 251, 166.
27. *Ibid.*, bag. 22, 20.
28. *Ibid.*, bag. 23, 21.
29. *Ibid.*.
30. Dalam peristilahan para teosof kemudian, relasi jenis ini disebut "relasi iluminatif" (*iḍāfa ishrāqiyya*).
31. *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, 21.
32. *Ibid.*, 25.
33. *Ibid.*, 62–63, 76.
34. *Ibid.*, 20, 26.
35. *Ibid.*, 23.

BAB 5
PENCIPTAAN DAN TATANAN HAL-HAL YANG NIRWAKTU: KAJIAN ATAS FILSAFAT MISTIK ʿAYN AL-QUḌĀT AL-HAMADĀNĪ

I

ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī, yang namanya pernah nyaris sepenuhnya terhapus dari lembaran sejarah filsafat Islam, belakangan ini dihidupkan kembali dari keterlupaan, dan pentingnya beliau mulai diakui sebagaimana sepatutnya di kalangan mereka yang menaruh minat pada aspek filosofis tasawuf. Namun demikian, belum ada kajian sistematis atas pemikiran filsuf-mistikus yang luar biasa ini yang pernah dikerjakan.

Hamadānī menutup hidupnya yang singkat dan tragis di Hamadan pada suatu zaman yang persis mendahului kemunculan Ibn ʿArabī dan Suhrawardī, dua sosok terkemuka dalam sejarah pemikiran Islam, yang bagi keduanya beliau dapat dengan tepat dipandang sebagai perintis. Beliau layak menyandang kedudukan yang khas ini karena dua alasan yang gamblang.

Pertama, beliau, sebagai seorang pemikir, mempersatukan dalam dirinya tasawuf dan filsafat skolastik. Sebagai murid Aḥmad al-Ghazālī, beliau nyatanya merupakan penjelmaan yang hidup dari tradisi pengalaman mistik yang mendalam, yang sampai kepadanya dengan nama tasawuf (*taṣawwuf*) dan yang diwakili nama-nama seperti al-Ḥallāj dan Bāyazīd Basṭāmī. Beliau pada saat yang sama seorang intelektual yang dianugerahi daya analisis rasional yang luar biasa tajam, yang memungkinkannya berfilsafat di atas landasan penglihatan spiritualnya sendiri.

Kedua, dalam metafisika beliau berdiri paling dekat dengan Ibn ʿArabī, bukan hanya dalam pengertian bahwa pemikiran metafisisnya secara ketat didiktekan oleh dan seturut pengalaman mistiknya, melainkan dalam pengertian bahwa kedudukannya memperlihatkan kemiripan struktural yang mencolok dengan apa

yang dikenal sebagai tesis "kesatuan eksistensi" (*waḥdat al-wujūd*), yang di atasnya Ibn ʿArabī menegakkan seluruh bangunan metafisika mistiknya. Dalam hal ini Hamadānī tak terbantahkan merupakan pendahulu Ibn ʿArabī.

Pertimbangan-pertimbangan ini (yang dengan mudah dapat dikembangkan menjadi sejumlah artikel panjang tentang hubungan historis di antara para tokoh ini) kiranya menyiratkan bahwa dimungkinkan bagi kita untuk mengikuti secara historis ruh Hamadānī seraya ia melewati sang Maestro iluminasionisme (Suhrawardī) dan sang *Magister Maximus* kesatuan eksistensi (Ibn ʿArabī), lalu berkembang menjadi suatu jenis filsafat teosofis yang khas, yang kemudian dikenal pada fase-fase belakangan pemikiran Islam, dan teristimewa di Iran, sebagai filsafat Hikmah.

Dalam bab ini saya akan menelaah pola dasar pemikiran yang mencirikan Hamadānī sebagai seorang filsuf-mistikus, melalui sebuah contoh konkret, yakni dengan menelaah cara khas yang dengannya beliau memperlakukan konsep penciptaan dalam Islam.

II

Yang mencirikan pola pemikiran Hamadānī dengan cara yang paling mencolok ialah bahwa pemikirannya terstruktur dengan merujuk pada dua tataran kognisi yang berbeda pada satu dan saat yang sama. Artinya, proses pemikiran filosofis pada Hamadānī sebagai kaidah umum berkaitan dengan dua tataran wacana: yang satu merujuk pada ranah pengalaman empiris yang berpijak pada penginderaan dan penafsiran rasional, dan yang lain merujuk pada suatu jenis pemahaman yang sama sekali berbeda yang khas bagi "ranah di seberang akal."

Harus diakui bahwa tak ada yang baru dalam pembedaan itu sendiri. Sebab hampir semua mistikus secara alami cenderung membedakan antara apa yang terjangkau oleh penginderaan dan akal dan apa yang terletak di seberang genggaman segala bentuk kognisi empiris. Kalau tidak demikian, mereka tak akan layak disebut secara khusus sebagai "mistikus." Yang sungguh khas pada Hamadānī justru bahwa segala sesuatu (yakni setiap peristiwa, setiap keadaan, atau setiap konsep yang layak dibahas secara

filosofis) dibicarakan dalam kerangka kedua tataran wacana yang secara esensial tak terdamaikan ini. Segala konsep utama yang telah disahkan tradisi sebagai autentik Islam, baik yang bersifat filosofis maupun teologis, mesti dibahas dan diuraikan pada kedua tataran wacana ini sedemikian rupa sehingga masing-masing konsep itu dapat ditunjukkan memiliki struktur batin yang sama sekali berbeda seturut tataran mana ia dipandang.

Perlu dicatat bahwa Hamadānī tidak begitu saja dan dengan enteng menyingkirkan akal. Beliau menisbahkan kepada akal apa pun yang sepatutnya menjadi miliknya. Dalam kehidupan manusia akal memiliki fungsi pentingnya untuk dijalankan; ia memiliki ranahnya sendiri yang sepatutnya, yang di dalamnya ia mempertahankan kedaulatannya. Nyatanya beliau membayangkan "ranah akal" (*ṭawr al-ʿaql*) dan "ranah di seberang akal" (*ṭawr warāʾa al-ʿaql*) sebagai dua wilayah yang bersambungan, yang belakangan langsung menyusul yang pertama. Ini berarti bahwa tahap terakhir "ranah akal" pada dirinya sendiri adalah tahap pertama "ranah di seberang akal," sehingga mereka yang telah menghabiskan segala sumber daya rasional pemikiran sanggup melangkah masuk ke ranah daya budi yang trans-rasional.

Ranah yang belakangan ini menyingkapkan dirinya kepada manusia manakala, pada ujung terjauh daya rasionalnya, suatu cahaya yang menerangi segala tiba-tiba muncul di batinnya. Munculnya "cahaya batin" ini (*nūr fī al-bāṭin*) mengubah penglihatan atas dunia menjadi sesuatu yang tak pernah diimpikan manusia. Kini ia seorang ʿārif, seorang gnostik, sementara sebelumnya ia (karena terkurung di dalam "ranah akal") adalah seorang ʿālim, seorang pemikir rasional. Istilah yang pertama menandai seorang manusia yang mencerap, dengan bantuan "cahaya batin"-nya, struktur hal-hal yang tersembunyi, yakni yang trans-empiris. Sejak itu filsafatnya, jika ia memang berfilsafat sama sekali, akan dicirikan oleh penglihatan rangkapnya atas dunia: dunia sebagaimana ia menampak kepadanya sebagai seorang ʿālim atau pemikir rasional, dan dunia yang sama sebagaimana ia menyingkapkan dirinya kepadanya sebagai seorang ʿārif. Ciri khas pemikiran Hamadānī yang telah dirujuk pada awal tadi dapat

dijelaskan dalam kerangka penglihatan rangkap atas dunia semacam ini.

"Ranah di seberang akal," menurut Hamadānī, berciri khas; ia terstruktur dengan cara yang cukup berbeda dari "ranah akal." Namun demikian, kedua ranah itu tidaklah tak bersangkut-paut satu sama lain. Justru sebaliknya; "ranah akal," dalam pandangan Hamadānī, tak lain hanyalah pantulan pucat dari "ranah di seberang akal." Realitas sejati hal-hal tersingkap hanya di ranah yang belakangan itu, sementara yang pertama menyuguhkan gambaran yang terdistorsi atau tercacatkan dari realitas yang sama, distorsi itu disebabkan oleh tindakan yang mau tak mau dikerahkan oleh pola-pola kognitif yang khas bagi akal dan penginderaan. Namun betapa pun pucat dan terdistorsinya gambaran itu, ia tetaplah sebuah gambaran realitas. Dan dalam pengertian itu kedua ranah tersebut terhubung erat satu sama lain. Artinya, bagi setiap peristiwa atau keadaan penting yang dijumpai di "ranah akal," kita dapat memastikan akan menemukan bentuk asalinya di ranah yang lain.

Maka, dalam pandangan Hamadānī, terdapat kesesuaian yang umum dan fundamental antara "ranah akal" dan "ranah di seberang akal," tetapi yang jauh lebih mencolok ialah ketaksesuaian di antara keduanya dalam hal gambaran realitas yang disuguhkan keduanya kepada kita. Belahan itu demikian lebar dan dalam sehingga dalam mayoritas kasus kesesuaian itu nyaris tak tercerap. Dari sinilah timbul kesulitan yang kita hadapi manakala kita memutuskan untuk menyelidiki secara filosofis susunan dasar realitas dengan menancapkan pandangan kita pada keadaan di kedua ranah itu pada satu dan saat yang sama.

Terlebih lagi, bahasa manusia dibuat sedemikian rupa sehingga kosakata dan kaidah sintaksisnya terutama disesuaikan dengan struktur "ranah akal." Kata-kata dan kalimat-kalimat yang dengannya kita melukiskan hal-hal (atau memikirkannya) tidak secara alami terfokus pada "ranah di seberang akal." Maka seorang mistikus yang, dalam kapasitasnya sebagai seorang filsuf, hendak membicarakan sesuatu yang telah diamatinya di ranah yang belakangan itu, mendapati dirinya terpaksa memakai

piranti linguistik yang secara khusus disiapkan untuk melukiskan hal-hal yang termasuk ke dalam "ranah akal."

Menurut Hamadānī, dua jalan terbuka bagi sang mistikus untuk ditempuh dalam situasi semacam itu. Entah (1) ia bersandar pada "ekuivokasi" (*tashābuh*), dengan memakai satu dan kata yang sama dalam dua pengertian yang amat berbeda seturut rujukannya pada ranah yang satu atau yang lain; atau (2) ia melukiskan kedua keadaan yang bersesuaian itu dengan memakai bagi masing-masingnya seperangkat kata dan kalimat yang sama sekali berbeda. Dalam bukunya *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, Hamadānī memakai kedua metode ini. Tak perlu dikatakan lagi bahwa manakala beliau memilih alternatif kedua, penafsiran di pihak kita menjadi perkara yang halus dan sukar, sebab dalam kasus semacam itu kita mudah tersesat menjadi mengira bahwa beliau sedang membicarakan dua hal yang sama sekali tak berkaitan. Konsep "penciptaan" yang menjadi topik utama makalah ini justru merupakan kasus semacam itu. "Penciptaan" (ījād) adalah kata kunci yang beliau pakai untuk merujuk "ranah akal," sementara peristiwa fundamental yang sama dibicarakan dalam kerangka "Wajah Tuhan" (*wajh Allāh*) manakala beliau memandang perkara itu dari sudut pandang "ranah di seberang akal." "Penciptaan" dan "Wajah Tuhan" secara sepintas tampaknya nyaris tak bersangkut-paut satu sama lain. Namun bagi Hamadānī, di antara keduanya terdapat kesesuaian struktural yang mencolok, perbedaan utama di antara keduanya berupa kenyataan bahwa yang satu sepatutnya termasuk ke dalam "ranah akal" dan yang lain ke dalam "ranah di seberang akal."

III

Konsep penciptaan adalah sesuatu yang mudah terjangkau oleh pemahaman rasional yang lumrah. Marilah kita mulai dengan menelaah apa yang dikatakan Hamadānī tentangnya dengan merujuk pada "ranah akal."

Perlu dicatat bahwa pada tataran pemikiran ini Hamadānī dengan mudah menerima, setidaknya pada tahap awal, gagasan-gagasan fundamental yang telah dikembangkan para teolog dan filsuf menyangkut penciptaan dunia wujud oleh Tuhan.

Maka beliau memulai dengan membagi segala hal yang ada ke dalam dua kategori utama: "pra-kekal" (*qadīm*) dan "yang berpermulaan" (*ḥādith*). Yang pra-kekal (yang pada kenyataannya merupakan kelas satuan, karena ia terdiri atas satu anggota tunggal, yakni Yang Ada Secara Niscaya) adalah kelas hal-hal ada yang bagi eksistensinya tak ada permulaan temporal. Sebaliknya, yang berpermulaan adalah suatu yang-ada yang bagi eksistensinya memiliki permulaan temporal. Penciptaan dalam konteks ini dapat didefinisikan sebagai sesuatu yang dibawa ke dalam eksistensi pada titik waktu tertentu yang pasti. Konsepsi penciptaan ini merupakan hal yang lazim di kalangan para teolog. Pada dirinya sendiri ia tidak memainkan peran yang begitu mencolok dalam pemikiran Hamadānī.

Ada pemahaman lain tentang pembedaan antara yang pra-kekal dan yang berpermulaan, yang disukai para filsuf dan yang diadopsi serta dikembangkan Hamadānī sendiri dengan cara yang penting. Menurut pemahaman kedua ini, yang pra-kekal berarti "yang bagi eksistensinya tidak memerlukan sebab apa pun," sedangkan yang berpermulaan berarti "yang bagi eksistensinya memerlukan suatu sebab khusus." Tak ada apa pun selain Tuhan yang dapat muncul ke dalam eksistensi tanpa sebab yang memberi eksistensi (ʿilla mūjida). Karena ada tak terhitung banyaknya hal di dunia, ada pula sejumlah sebab yang tak terhitung banyaknya yang bekerja di sana, tetapi semuanya pada akhirnya dapat direduksi kepada Sebab bagi segala sebab, yakni Tuhan. Penciptaan dalam konteks ini berarti bahwa sesuatu yang telah berada dalam keadaan negatif ketakadaan muncul ke dalam keadaan positif eksistensi melalui kegiatan Sebabnya. Konsepsi penciptaan ini juga merupakan hal yang lazim dalam pemikiran Islam.

Perlu dicatat bahwa entah kita mengadopsi pemahaman yang pertama atau yang kedua, penciptaan pada tahap ini tak pelak dipandang sebagai peristiwa temporal. Namun dalam pandangan Hamadānī, makna struktural yang mendalam yang mendasari pemahaman penciptaan menurut akal sehat semacam ini semata-mata ialah bahwa Sesuatu (*maʿnā*) yang, "manakala dipandang di luar tabir-tabir misteri, disebut Tuhan (*Allāh*) dalam percakapan lazim orang Arab," adalah sumber paling puncak

segala hal yang ada dalam segenap warna dan bentuknya yang berlimpah. Namun keadaan Tuhan sebagai sumber paling puncak segala hal tidaklah niscaya merupakan peristiwa temporal. Sebaliknya, ia pada dirinya sendiri tak bersangkut-paut dengan waktu. Hanya pada tataran kognisi empiris keadaan yang asalinya nirwaktu ini berkembang sebagai peristiwa temporal, seturut tuntutan esensial yang datang dari struktur khas akal dan penginderaan kita. Di "ranah di seberang akal," ia menyingkapkan dirinya sebagai sesuatu yang sama sekali berbeda dari penciptaan yang dipahami sebagai peristiwa temporal. Poin ini akan dibahas selengkapnya nanti. Untuk sementara, marilah kita tetap tinggal di "ranah akal" dan mengikuti perkembangan pemikiran Hamadānī pada tataran wacana ini.

Telah kita lihat di atas bagaimana istilah "yang berpermulaan" ditafsirkan sebagai "yang bagi eksistensinya memiliki (atau memerlukan) suatu sebab." Nah, para filsuf Islam sepakat bulat menyebut hal jenis ini "yang mungkin" (*mumkin*, jamak *mumkināt*). Suatu hal yang "mungkin" adalah segala sesuatu yang pada dirinya sendiri tak memiliki landasan bagi eksistensinya sendiri. Dalam pengertian yang longgar, Hamadānī pun menyebut segala hal di dunia ini "mungkin," dengan memaksudkan dengannya persis apa yang dimaksudkan para filsuf lain dengan kata "mungkin." Namun setelah diteliti lebih dekat, beliau mendapati konsepsi lazim tentang "yang mungkin" ini cukup tidak cermat dan tidak diuraikan secara memadai. Dan amatan ini memberi beliau kesempatan untuk mengembangkan gagasan orisinalnya sendiri tentang kemungkinan ontologis.

Terdapat kesepakatan umum di antara para filsuf bahwa kemungkinan ontologis berdiri berhadapan dengan keniscayaan ontologis di satu sisi, dan dengan kemustahilan ontologis di sisi lain.

Nah, jika kita memadukan kedua definisi penciptaan yang telah diberikan di atas, ia dapat didefinisikan kembali sebagai sesuatu yang muncul ke dalam eksistensi melalui kegiatan sebabnya pada titik waktu tertentu. Hal itu, sebelum masuk ke dalam keadaan eksistensi, tentu saja berada dalam keadaan ketakadaan. Namun selama suatu hal tetap berada dalam keadaan ketakadaan,

ia "mustahil" ada. Inilah pemahaman Hamadānī tentang kemustahilan ontologis. Namun demikian, pada saat ia muncul ke dalam keadaan eksistensi dan berubah menjadi suatu hal yang secara aktual ada, hal itu menjadi "niscaya" ada, artinya, ia secara niscaya ada. Kalau begitu, di manakah tempat yang tersisa bagi kemungkinan? Ia hanya dapat ditemukan pada titik khayali tempat hal itu beralih dari keadaan ketakadaan ke keadaan eksistensi. Hal itu "mungkin" hanya selama sepersekian saat yang pada kenyataannya dapat direduksi menjadi nol.

Hamadānī memperjelas konsepsi kemungkinan ontologis yang agak tak lazim ini dengan membandingkan strukturnya dengan struktur "kini" yang dalam pandangan beliau juga tak lain hanyalah sebuah titik khayali antara masa lalu dan masa depan, suatu konsepsi tentang "kini" yang khas Ghazalian, yang sebanding dengan pandangan termasyhur Santo Agustinus di Barat. Berikut ini kata-kata Hamadānī sendiri tentang masalah ini:

> Maka batas 'yang niscaya' langsung bersambungan dengan batas 'yang mustahil', tanpa sama sekali ada ruang penyela di antara keduanya. Satu-satunya hal yang berfungsi sebagai garis pemisah di antara keduanya ialah 'yang mungkin'. Namun yang belakangan ini pada hakikatnya sama sekali tak memiliki realitas; ia tak ubahnya sebuah titik matematis yang secara ideal ditempatkan pada sebuah garis lurus. Ia sebanding pula dengan garis batas yang memisahkan masa lalu dari masa depan dalam struktur waktu. Nyatanya, ujung masa lalu langsung terhubung dengan awal masa depan. Adapun garis batas di antara keduanya, ia tak memiliki realitas kecuali dalam khayalan. Sebab jika engkau menempatkan dalam khayalan sebuah titik pada garis waktu lalu membaginya menjadi masa lalu dan masa depan, engkau tak akan menemukan pada seluruh bentangan garis itu apa pun yang secara fisik dapat dibedakan dari masa lalu dan masa depan, tak ada apa pun yang dapat engkau tunjuk sebagai sungguh-sungguh merupakan batas antara kedua ruas itu. Sebab ia tak lain hanyalah sebuah titik yang ditempatkan di sana oleh khayalan.

Kesimpulan dari argumen ini ialah bahwa dalam keaktualan tak ada kemungkinan ontologis, dan bahwa, oleh karena itu, segala sesuatu entah "mustahil" atau "niscaya." Apa yang secara umum ditimbang sebagai "mungkin" tak lain hanyalah garis batas khayali yang memisahkan "yang mustahil" dari "yang niscaya."

Pertanyaan kita berikutnya ialah: Apa persisnya yang dimaksudkan Hamadānī manakala beliau menyatakan bahwa apa pun yang belum ada adalah "mustahil ada" (*muḥāl al-wujūd*)? Dalam konteks Islam (dan konteks semacam itulah persisnya yang di dalamnya Hamadānī membahas masalah-masalahnya) pertanyaan ini penting secara sangat menentukan, karena ia langsung terhubung dengan pertanyaan tentang Kuasa Ilahi (*qudra*). Selain itu, salah satu prinsip filosofis yang paling luas diterima menyatakan bahwa kapan pun dan di mana pun ada sebab yang lengkap, akibat mesti secara niscaya muncul ke dalam wujud, persis sebagaimana gerak tangan secara niscaya menyebabkan gerak cincin pada salah satu jarinya, dan itu tanpa ketaksesuaian apa pun di antara keduanya dalam hal waktu. Kalau begitu, bagaimana bisa terjadi bahwa suatu hal muncul ke dalam eksistensi hari ini sementara hal lain tetap berada dalam keadaan ketakadaan hingga esok, kendati Sebab eksistensi yang paling lengkap senantiasa ada di sana?

Hamadānī mendefinisikan kemustahilan ontologis dalam kerangka "ketiadaan syarat (yang diperlukan)" (*faqd sharṭ*). Suatu hal tetap berada dalam keadaan ketakadaan kendati Sebabnya ada secara kekal, selama "syarat" (*sharṭ*) bagi eksistensi belum teraktualkan. Manusia (untuk menjelaskan perkara itu melalui contoh yang lumrah) secara alami dianugerahi daya untuk berbicara. Daya ini (*qudra*) adalah sebab bagi berbicaranya ia setelah diam. Namun kendati daya ini ada dalam dirinya, ia bisa saja tetap diam. Dengan kata lain, sebabnya ada tetapi akibatnya tidak. Ketaksesuaian antara sebab dan akibat ini disebabkan bukan oleh cacat apa pun pada sebab itu sendiri, melainkan oleh ketiadaan syarat yang diperlukan bagi dihasilkannya akibat yang diharapkan, yang dalam kasus ini ialah kehendak (*mashīʾa*) untuk berbicara. Demikian pula, bintang-bintang yang tertabiri awan tetap tak tertampak sekalipun daya penglihatan ada pada

kita dalam keadaan sempurna. Tak tertampaknya bintang-bintang itu sama sekali tidak menunjukkan bahwa daya penglihatan kita cacat. Menurut analogi ini, suatu hal yang masih berada dalam keadaan ketakadaan, boleh dikatakan, tertutupi oleh tabir tak teraktualkannya syarat yang diperlukan. Dan selama hal itu tertabiri oleh tak teraktualkannya syarat itu, Sebab (yakni Kuasa Ilahi) tidak membawanya ke dalam eksistensi, bukan karena cacat apa pun yang dapat dinisbahkan pada Sebab itu sendiri. Dalam pengertian inilah suatu hal yang masih tak ada dikatakan "mustahil" ada. Namun begitu tabir itu disingkirkan, ia beralih ke keadaan kemungkinan, dan dengan tindakan itu sendiri beralih ke keadaan keniscayaan.

Melalui konsep "syarat" ontologis ini, Hamadānī menjelaskan pembedaan yang lazim dibuat para filsuf antara dua macam kemustahilan: "yang mustahil pada dirinya sendiri" (*muḥāl bi-dhāti-hi*) dan "yang mustahil karena sesuatu yang lain" (*muḥāl bi-ghayri-hi*). "Yang mustahil pada dirinya sendiri" ialah segala sesuatu yang berdiri terhadap Kuasa Ilahi dalam relasi yang sama seperti sebuah bau terhadap organ penglihatan; sebuah objek penciuman tak akan pernah dapat menjadi objek penglihatan, bukan karena cacat apa pun pada organ penglihatan, melainkan sekadar dan semata-mata karena ia menurut esensinya bukanlah sesuatu untuk dilihat. Maka "yang mustahil pada dirinya sendiri" tak pernah diberi eksistensi oleh Kuasa Ilahi, bukan karena Kuasa itu cacat dalam segi apa pun, melainkan karena hal semacam itu menurut esensinya tidak berada dalam kedudukan untuk menjadi objek Kuasa. Dalam kerangka konsep "syarat," hal ini dapat diungkapkan dengan mengatakan bahwa "yang mustahil pada dirinya sendiri" ialah yang baginya suatu syarat ontologis tak akan pernah dapat teraktualkan.

Sebaliknya, "yang mustahil karena sesuatu yang lain" (dan inilah jenis "yang mustahil" yang telah kita bahas dalam paragraf-paragraf yang mendahului) berdiri terhadap Kuasa Ilahi dalam relasi yang sama seperti sebuah objek penglihatan terhadap organ penglihatan selama objek itu tetap tertabiri oleh sesuatu. Bila dirumuskan dengan cara yang lebih teknis, "yang mustahil karena sesuatu yang lain" ialah yang "syarat"-nya dapat diaktual-

kan, tetapi tidak niscaya akan diaktualkan. Dengan merujuk pada aspek positif "yang mustahil karena sesuatu yang lain" (yang dimaksud dengan "aspek positif" ialah dapat diaktualkannya "syarat" bagi eksistensi), Hamadānī kadang menyebutnya "yang mungkin pada dirinya sendiri" (*mumkin bi-dhāti-hi*), sehingga kita memperoleh kesetaraan: "yang mustahil karena sesuatu yang lain" = "yang mungkin pada dirinya sendiri." Perlu dicatat bahwa kata "mungkin" di sini dipakai untuk berarti sesuatu yang berbeda dari "yang mungkin" yang dikonsepsikan sebagai titik khayali antara ketakadaan dan eksistensi.

Penting pula untuk dicatat bahwa dalam pendapat Hamadānī, kebutuhan akan "syarat" ontologis tidak mengurangi kesempurnaan Sebab. Sebab ia adalah sesuatu yang secara esensial berciri negatif. Ia tidak boleh dikonsepsikan sebagai sesuatu yang positif yang menambal kekurangan Sebab. Ia semata-mata berupa penyingkiran tabir. Berpencarnya awan memungkinkan bumi menerima cahaya matahari; ia bekerja pada kapasitas alamiah bumi, tetapi ia tidak memengaruhi dengan cara apa pun kegiatan matahari. Dengan cara yang sama, suatu "syarat" ontologis menyingkapkan tabir dari hal yang berada dalam keadaan ketakadaan sedemikian rupa sehingga hal itu menjadi siap menerima cahaya Eksistensi yang azali (*nūr al-wujūd al-azalī*). "Syarat" itu berkenaan dengan kapasitas atau "kesiapsediaan" (*istiʿdād*) suatu hal; ia tak bersangkut-paut dengan kodrat Sebab.

Adapun mengenai apa persisnya "syarat" ontologis semacam itu dalam istilah yang lebih konkret, dan mengenai bagaimana ia menjadi teraktualkan, sayangnya Hamadānī tidak memberi kita penjelasan apa pun dalam *Zubdat al-ḥaqāʾiq*.

IV

Sebagaimana telah kita lihat pada bagian yang mendahului, penciptaan pada mulanya dan secara esensial adalah peristiwa temporal. Ia peristiwa temporal karena ia berupa sesuatu yang dipindahkan dari keadaan ketakadaan, yakni keadaan kemustahilan ontologis, ke dalam keadaan eksistensi, yakni keadaan keniscayaan ontologis, oleh kegiatan Sebab pada titik waktu tertentu, yakni segera setelah "syarat" ontologis teraktualkan. Namun kita

mesti mencatat bahwa bagi Hamadānī terdapat, tersembunyi di bawah konsepsi penciptaan, suatu keadaan yang lebih fundamental yang pada dirinya sendiri nirwaktu, yakni keadaan Tuhan sebagai sumber paling puncak segala hal yang ada. Dari sudut pandang ini, penciptaan tak lain hanyalah suatu bentuk khusus yang di dalamnya keadaan yang secara esensial nirwaktu ini dikonsepsikan dan dihadirkan oleh budi manusia seturut kaidah-kaidah "ranah akal." Dengan kata lain, khayalan tak dapat menghadirkan, dan intelek tak dapat mengonsepsikan, keadaan Tuhan sebagai landasan paling puncak bagi eksistensi segala sesuatu kecuali dalam bentuk peristiwa temporal yang disebut "penciptaan."

Namun di "ranah di seberang akal," keadaan Tuhan sebagai landasan metafisis yang paling puncak mengambil bentuk yang sama sekali berbeda. Istilah kunci yang terpenting di sini ialah "Wajah Tuhan" (*wajh Allāh*). Apa yang bersesuaian dengan "penciptaan" diungkapkan pada tataran wacana ini dengan "Wajah Tuhan." Frasa ini, yang asal-usul langsungnya ada dalam Al-Qurʾān, dipakai Hamadānī secara filosofis sebagai ungkapan simbolis bagi suatu relasi yang amat khas yang berlaku antara Landasan eksistensi yang paling puncak dan segala hal yang ada. Relasi itu mesti dikonsepsikan sebagai secara absolut menutup segala kaitan dengan gagasan tentang waktu. Ia adalah relasi metafisis yang nirwaktu (*nisba*).

Al-Qurʾān di lebih dari satu tempat merujuk pada Wajah Tuhan. Salah satu petikan kuncinya ialah yang berikut:

> Milik Allahlah Timur dan Barat. Maka ke mana pun engkau berpaling, di sanalah Wajah Tuhan (Surah 2:115).

Maka Wajah Tuhan ada di mana-mana. Dia memalingkan Wajah-Nya kepada segala sesuatu. Dan segala sesuatu ada oleh berpalingnya Wajah-Nya kepadanya. Segala hal dipertahankan dalam eksistensi dengan terpapar langsung pada cahaya yang memberi eksistensi, yang terpancar dari Wajah Tuhan. Pada pandangan pertama, tampaknya seolah-olah kita di sini memiliki suatu jenis relasi diadik antara Tuhan dan dunia yang amat sederhana dan lumrah: ($x\ R\ y$) yang akan terbaca "Tuhan menghadap dunia," dengan kebalikannya ($y\ R\ x$) yang terbaca "Dunia meng-

hadap Tuhan," yakni, singkatnya, suatu relasi yang sepenuhnya simetris. Dan nyatanya Hamadānī kadang memang memakai, untuk merujuk relasi ini, kata *muqābala* yang secara harfiah berarti "saling berhadapan."

Namun demikian, ungkapan itu sekadar menyesatkan, sebab relasi sebagaimana dikonsepsikan Hamadānī adalah suatu contoh khas dari relasi asimetris yang lazimnya dicontohkan oleh "ayah dari," "lebih besar daripada," dan sebagainya. Penjelasan atas poin ini akan menuntun kita masuk ke inti terdalam metafisika Hamadānī pada tataran wacana yang trans-rasional.

Relasi dasar (*x R y*) yang terbaca "Tuhan menghadap dunia", dalam pemahaman Hamadānī, tidak sekadar berarti bahwa *x* dan *y* berdiri berhadap-hadapan dalam konteks eksistensi yang umum. Ia mesti diambil sebagai menunjukkan bahwa ada suatu energi eksistensial (yang oleh Hamadānī disebut "cahaya eksistensi") yang memancar keluar dari *x* dan bergerak menuju *y*. Namun karena tak ada waktu dalam dimensi yang sedang kita bicarakan sekarang, energi eksistensial itu pada kenyataannya tak memiliki waktu untuk "bergerak." Sebaliknya, seraya energi eksistensial itu diaktifkan, segala hal yang ada teraktualkan seketika, di situ dan saat itu juga. Hal-hal itu tak lain hanyalah sekian banyak pengkristalan seketika dari energi eksistensial tersebut. Wajah Tuhan tidak mendahului dunia dalam kerangka waktu; kedahuluannya hanya terbayangkan dalam kerangka peringkat ontologis (*rutba*).

Perlu dicatat bahwa dalam peristilahan teologis, relasi dasar (*x R y*) terbaca "Tuhan mengetahui segala sesuatu," sebab berpalingnya Wajah Tuhan kepada sesuatu tak lain berarti Tuhan mengetahuinya. Dan Tuhan mengetahuinya berarti, dalam peristilahan Hamadānī, bahwa hal itu ada.

Karena kodrat relasi dasar (*x R y*) demikian adanya, akan segera diperhatikan bahwa ia tak memungkinkan untuk begitu saja dibalik menjadi (*y R x*). Tuhan menghadap dunia, tetapi dunia tak memiliki wajah untuk dipalingkan kepada Tuhan. Sebab segala sesuatu di dunia, pada dirinya sendiri dan oleh dirinya sendiri, adalah "ketiadaan" belaka. Kita bahkan dapat melangkah selangkah lebih jauh dan mengatakan bahwa "di mana ada

Tuhan, di sana secara absolut tak ada apa pun." Pernyataan terakhir ini pada mulanya merujuk pada apa yang sesungguhnya disaksikan para mistikus dalam keadaan peleburan-diri (*fanāʾ*), yang di dalamnya segala hal tanpa satu kekecualian pun terlihat terserap dan larut ke dalam kesatuan absolut eksistensi, yang hanya ia sendirilah yang tinggal dalam kemegahannya yang menyilaukan. Firman Al-Qurʾān:

> Segala yang ada di atas bumi binasa dan lenyap; yang tetap tinggal hanyalah Wajah Allah dalam kemegahan-Nya yang mahaagung (Surah 55:26–27).
>
> Segala sesuatu binasa kecuali Wajah-Nya (Surah 28:88).

Namun konsepsi ini memiliki pula arti ontologis, dalam pengertian bahwa ia menunjukkan bahwa segala sesuatu yang tampaknya ada pada kenyataannya tak ada. Betapa pun paradoksal kedengarannya, setiap "yang ada" (*mawjūd*) pada esensinya adalah "yang tiada" (*maʿdūm*). Kata Hamadānī: "Segala sesuatu, sejauh ia ditimbang pada dirinya sendiri, yakni terlepas dari daya Tuhan yang menopangnya, adalah tiada." Namun (dan inilah paradoks yang lain) hal yang tiada ini adalah ada sejauh ia ditimbang dalam kaitannya dengan Wajah Tuhan. "Setiap hal yang ada, kecuali Tuhan, tak memiliki realitas (*dhāt*)-nya sendiri; maka ia tak memiliki eksistensi. Keadaannya sebagai yang ada tak memiliki landasan yang riil kecuali sejauh ia bersambungan dengan Realitas yang kekal." Secara mistik, ini merujuk pada keadaan "ketetapan" (*baqāʾ*). Secara ontologis, ia berarti penyangkalan atas keberdirian-sendiri hal-hal, bersamaan dengan penegasan atas eksistensi riilnya sebagai pantulan-pantulan Eksistensi. Secara teologis, ia berarti bahwa segala sesuatu ada sejauh ia diketahui oleh Tuhan.

Maka, untuk kembali ke titik yang darinya kita berangkat, kebalikan dari relasi asal kita ($x\ R\ y$), yakni ($y\ R\ x$), hanya dapat terbaca: *y* memiliki "suatu relasi tertentu" (*nisba mā*) terhadap *x*. Artinya, segala hal berdiri dalam suatu relasi tertentu terhadap Wajah Tuhan, dan andaikan bukan karena relasi ini, tak ada apa

pun di dunia yang akan ada. Namun "relasi tertentu" ini tentu tak mungkin berupa "menghadap."

Relasi yang dipersoalkan itu sungguh amat khas. Sebab (*y R x*) bukanlah relasi yang berlaku antara dua entitas yang tegak secara kokoh. Sebagaimana baru saja kita lihat, *y* pada esensinya adalah bukan-sesuatu, sementara *x*, karena ia adalah Tuhan, adalah sesuatu yang tak berhingga. Ia adalah relasi yang bertahan antara suatu bukan-sesuatu dan suatu hal yang tak berhingga. Namun eksistensi relasi semacam itu setara dengan ketakadaannya. "Segala hal yang ada, semuanya sekaligus, sama sekali tak memiliki relasi apa pun dengan lebar tak berhingga Pengetahuan Ilahi." Segala hal disatukan, kata Hamadānī, tak lebih dari satu zarah tunggal (*dharra*) di hadirat Pengetahuan Ilahi. Dan pada ini beliau menambahkan: "Bahkan, sebuah zarah pun setidaknya masih merupakan sesuatu; pada kenyataannya keseluruhan segala hal yang ada adalah ketiadaan dalam kaitannya dengan Pengetahuan Ilahi."

Karena, dengan cara demikian, *y* pada esensinya adalah bukan-sesuatu, yakni ketiadaan, sementara *x* tak berhingga, maka jarak yang memisahkan yang satu dari yang lain adalah tak berhingga. Artinya, dilihat dari sudut pandang *y*, *x* secara tak berhingga jauh dan tersingkir darinya, sehingga sesungguhnya tak ada relasi yang dapat ditegakkan antara kedua term itu kecuali relasi negatif berupa tanpa-relasi, sebab kedua term di sini sama sekali tak dapat terhubungkan secara positif satu sama lain.

Namun demikian, karena relasi asal (*x R y*) memang berlaku (dan dilihat dalam kerangka rumusan ini, *x*, alih-alih secara tak berhingga jauh dari *y*, justru secara tak berhingga dekat dengannya), kita tak dapat mengatakan bahwa (*y R x*) adalah ketiadaan belaka. Dari sinilah kodrat yang amat khas dari relasi (*y R x*): ia ada dan ia tak ada pada satu dan saat yang sama.

Situasi metafisis yang tak lazim inilah yang dirujuk Hamadānī manakala beliau berkata: "Segala sesuatu hadir bagi (*ḥāḍir li*) Tuhan, sedangkan Tuhan hadir beserta (*ḥāḍir maʿa*) segala sesuatu." Partikel kecil "beserta" (*maʿa*) ini adalah salah satu istilah teknis kunci Hamadānī. Beliau merujuk gagasan itu pula dalam bentuk abstrak, *maʿiyya* (secara harfiah "kebersertaan").

Poinnya ialah bahwa Tuhan "beserta" setiap hal tunggal, tetapi tak satu hal tunggal pun "beserta" Tuhan. Tak terbayangkan, kata beliau, "bahwa apa pun jua dapat pernah ada 'beserta' Tuhan, karena tak ada apa pun yang memiliki peringkat 'kebersertaan' berhadapan dengan eksistensi-Nya. Maka bukanlah hak apa pun untuk 'beserta' Tuhan, melainkan Dialah yang 'beserta' segala sesuatu. Andaikan bukan karena 'kebersertaan'-Nya, sungguh tak akan ada apa pun yang tetap tinggal dalam eksistensi."

Bagian terpenting dari apa yang ditunjukkan oleh pernyataan ini ialah gagasan bahwa suatu hal (yang bersesuaian dengan *y* dalam rumus kita (*y R x*)) tidak dan tak dapat ada "beserta" Tuhan (*x*) sebagai sesuatu yang menghadap Tuhan, sebagai sesuatu yang berdiri sendiri dan terpisah dari-Nya, dan ini bahkan ketika ia secara empiris atau fisik ada. Bagaimana mungkin ia menjadi lain, manakala relasi dasar (*x R y*) itu sendiri merupakan produk eksklusif dari *x*? Relasi itu terwujud bukan karena ada dua term *x* dan *y*. Term *y* itu sendiri adalah produk dari "kebersertaan" *x*. *Y* mempertahankan eksistensinya yang secara esensial rapuh hanya sejauh Tuhan "beserta"-nya, sebagaimana ditunjukkan oleh relasi (*x R y*). Namun jika kita memandang relasi ini dengan berangkat dari *y* yang diambil sebagai sesuatu yang ada (sebagaimana disiratkan oleh bentuk lahiriah kebalikan relasi itu, yakni (*y R x*)), kita mendapati *y*, yang mengejutkan kita, terlucuti dari segala kepadatan ontologis, agak berciri sebuah bayangan, sebuah citra yang terpantul dalam cermin. Ketiadaan kepadatan ontologis inilah yang membuat *y* tak sanggup "beserta" *x*.

Kenyataan berarti lainnya tentang relasi (*y R x*), menurut Hamadānī, ialah kenirwaktuannya. Artinya, segala hal dalam kaitannya dengan Wajah Tuhan berjarak setara dalam kerangka waktu, karena di sini tak ada pembedaan antara masa lalu, kini, dan masa depan. Suatu hal terjadi kemarin; hal lain terjadi hari ini; hal lain lagi akan terjadi esok. Ketiga hal itu berdiri dalam relasi yang persis sama terhadap Tuhan. "Relasi segala yang-ada terhadap Tuhan adalah satu. Yang ada pada masa kini, yang ada pada masa lalu, dan yang akan ada pada masa depan, semuanya setara satu sama lain dalam relasinya terhadap Tuhan. Akal kitalah yang menegakkan suksesi temporal di antara mereka, dengan

mengira bahwa yang ini mendahului yang itu." Kenirwaktuan relasi yang dipersoalkan di sini pada akhirnya disebabkan oleh kenyataan yang telah kita amati sebelumnya, yakni bahwa bagi Hamadānī segala hal pada esensinya adalah bukan-hal. Hal-hal itu sekadar tidak ada dalam pengertian yang ketat di "ranah di seberang akal."

Waktu, boleh dikatakan, adalah wadah gerak (*ẓarf al-ḥaraka*), dan gerak hanya teraktualkan di tempat ada tubuh-tubuh. Maka di tempat hanya ada bukan-hal, yakni di tempat tak ada apa pun, waktu tak dapat teraktualkan. Dengan kata lain, di ranah (yang hanya terjangkau oleh para mistikus) yang di dalamnya tak ada apa pun yang "lain" daripada Tuhan, pengaktualan suatu tatanan-waktu sama sekali di luar kemungkinan. Kata Hamadānī: "Sama sekali tak ada hal yang berdiri sendiri yang ada di ranah tempat Yang Mutlak ada, tidak pada masa kini, tidak pula pada masa lalu, tidak pula lagi pada masa depan. Ia yang berpendapat bahwa dunia kini ada 'beserta' eksistensi Yang Mutlak sedang melakukan kekeliruan yang berat. Sebab di ranah tempat Yang Mutlak berada, tak ada ruang maupun waktu."

Kenirwaktuan "ranah di seberang akal" membawa Hamadānī pada masalah keabadian. Keabadian bagi beliau tak lain adalah kenirwaktuan ini yang dipindahkan secara paksa, boleh dikatakan, ke tatanan hal-hal yang temporal dan diungkapkan dalam kerangka waktu. Nah, dalam tradisi intelektual Islam dibedakan dua macam keabadian yang mendasar: yang satu "keazalian" (*azaliyya*) dan yang lain "keabadian" (*abadiyya*). "Keazalian" dibayangkan ke arah masa lalu; ia adalah masa lalu yang tanpa permulaan. Manakala orang tidak sampai pada titik awal mana pun bagi eksistensi suatu hal, sejauh apa pun ia menelusurinya ke belakang di masa lalu, ia menyebutnya "azali" (*azalī*). Tak perlu dikatakan lagi bahwa dalam konteks pemikiran Islam, Tuhan adalah satu-satunya yang-ada yang berhak dikualifikasi oleh kata sifat ini. "Keabadian" adalah lawan dari "keazalian." Ia berarti bahwa suatu hal tidak sampai pada akhir mana pun ke arah masa depan. Di sini pun Tuhan adalah satu-satunya yang-ada yang sepatutnya dapat disebut "abadi" (*abadī*).

Semua ini sepenuhnya tepat selama kita tetap secara sadar berada di "ranah akal" dan berfilsafat pada tataran itu. Namun akan merupakan kekeliruan besar untuk mengira bahwa inilah kebenaran yang final dan paling puncak tentang perkara itu. Dari sudut pandang "ranah di seberang akal," keazalian bukanlah perkara masa lalu; keabadian pun bukan perkara masa depan. Sebab, sebagaimana telah kita lihat di atas, di ranah ini tak ada masa lalu maupun masa depan. Dan di ranah semacam itu, keazalian dan keabadian mau tak mau mesti berimpit satu sama lain. Kita akan mengakhiri makalah ini dengan mengutip sebuah petikan menarik yang di dalamnya Hamadānī membahas masalah ini dengan cara yang amat khas beliau.

> Ia yang mengira bahwa keazalian adalah sesuatu yang mesti dicari ke arah masa lalu sedang melakukan kekeliruan yang tak termaafkan. Namun inilah kekeliruan yang dilakukan mayoritas orang. Saya katakan itu kekeliruan, karena di ranah yang di dalamnya keazalian sungguh teraktualkan tak ada masa lalu maupun masa depan. Keazalian mencakup waktu masa depan sebagaimana ia mencakup waktu masa lalu, tanpa pembedaan apa pun di antara keduanya. Mereka yang tak sanggup menahan diri dari membayangkan suatu pembedaan di antara keduanya sekadar terpaksa berbuat demikian karena akal mereka masih terbelenggu oleh kebiasaan bersandar pada khayalan visual.
>
> Pada kenyataannya, zaman Adam sama dekatnya dengan kita seperti masa kini kita ini. Sebab di hadirat keazalian, waktu-waktu yang berbeda ternyata satu dan sama. Barangkali relasi keazalian terhadap waktu-waktu yang berbeda paling baik dibandingkan dengan relasi pengetahuan terhadap berbagai tempat. Nyatanya, pengetahuan (tentang berbagai hal) tidak terbeda-bedakan satu sama lain dalam hal dekatnya pada suatu tempat atau jauhnya dari suatu tempat. Sebaliknya, pengetahuan menyandang satu dan relasi yang sama terhadap segala tempat. Pengetahuan 'beserta' setiap tempat, sedangkan tak ada tempat yang 'beserta' pengetahuan.

Persis dengan cara yang sama mesti orang mengonsepsikan relasi yang disandang keazalian terhadap waktu. Sebab keazalian bukan hanya 'beserta' setiap satuan waktu dan 'di dalam' setiap satuan waktu, melainkan ia mencakup dalam dirinya setiap satuan waktu dan mendahului setiap satuan waktu dalam eksistensi, sedangkan waktu tak dapat mencakup keazalian, persis sebagaimana tak ada tempat yang dapat mencakup pengetahuan.

Sekali engkau telah memahami apa yang baru saja kukatakan, akan lebih mudah bagimu untuk memahami bahwa sama sekali tak ada pembedaan antara keazalian dan keabadian dalam hal realitasnya. Namun manakala realitas yang sama itu ditimbang sebagai berkaitan dengan masa lalu, ia untuk sementara disebut keazalian, sementara manakala ia ditimbang sebagai berkaitan dengan masa depan, ia disebut keabadian. Kedua kata yang berbeda ini diperlukan sekadar karena kedua relasi yang berbeda itu.

Sehubungan dengan masalah penciptaan, ada tesis menarik lain yang diajukan Hamadānī dalam *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, yakni konsep penciptaan yang bersinambung, yang bersesuaian dengan "penciptaan yang terus-menerus baru" (*khalq jadīd*) pada Ibn ʿArabī. Kita akan menjelajahi persoalan ini pada bab berikutnya.

CATATAN

1. ʿAyn al-Quḍāt (1098–1131 M), Suhrawardī al-Maqtūl (1153–1191 M), Ibn ʿArabī (1165–1240 M).
2. Tentang kodrat filsafat Hikmah di Iran, lih. karya saya *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), 57–149, dan Henry Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophique*, 4 jil. (Paris: Gallimard, 1972).
3. Demi keringkasan dan keseragaman, dalam esai ini saya akan bersandar secara eksklusif pada karya filosofis utama beliau, *Zubdat al-ḥaqāʾiq* (Arab), yang telah disunting dan diterbitkan Dr. Afif Osseiran sebagai satu jilid dalam penerbitan Universitas Teheran (No. 695), 1962.
4. Yakni, sejauh beliau berupaya memaparkan gagasan-gagasannya secara filosofis dengan cara yang rasional. Kadang beliau berbicara murni sebagai seorang mistikus, sebagaimana beliau lakukan dalam

Tamhīdāt-nya (Persia), disunting Afif Osseiran, Teheran, 1962. Dalam tulisan-tulisan mistik ini beliau memperlihatkan pola pemikiran yang cukup berbeda.
5. Karena keterbatasan ruang, di sini saya tak dapat masuk ke rincian tentang apa yang ditulis Hamadānī menyangkut fungsi esensial akal. Untuk masalah khusus ini lih. *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, XV, 25; XVII, 27; XVIII, 28; XLII, 48; XCVII, 98.
6. *Ibid.*, XCI, 92; LVII, 63.
7. *Ibid.*, XI, 27. "Ranah di seberang akal" adalah salah satu konsep kunci Hamadānī yang terpenting. Ia ditandai oleh sejumlah frasa yang berbeda (lih. I, 10; XIV, 23; XXIV, 32; XXVIII, 36). Kadang Hamadānī memakai bentuk jamak *aṭwār*, "ranah-ranah" atau "wilayah-wilayah," untuk menunjukkan adanya gradasi dalam ranah ini (lih. XVI, 27; XCV, 96; XCVI, 97).
8. *Ibid.*, XXVII, 35.
9. *Ibid.*, XI, 26–27.
10. Lihat bab sebelumnya untuk pembahasan tentang aspek masalah linguistik filsafat mistik menurut Hamadānī ini.
11. *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, II, 12.
12. *Ibid.*, VII, 17.
13. *Ibid.*, II, 13. Lih. pula IV, 14; V, 15.
14. *Ibid.*, XXXI, 38; XXXII, 39.
15. *Ibid.*, VIII, 18.
16. *Ibid.*, XXXVI, 43–44.
17. *Ibid.*, XLVII, 52.
18. *Ibid.*, XLVII, 53.
19. *Ibid.*, I, 10. Dibaca *mā lā wujūd shurūṭi-hi* alih-alih *mā yajib*.
20. *Ibid.*, I, 10 dan XLVIII, 53–54.
21. *Ibid.*, XXXVII, 43–44; XLI, 47.
22. *Ibid.*, XLIV, 49.
23. *Ibid.*, X, 20. Tentang masalah pengetahuan Tuhan menurut Hamadānī, lih. bab 4 buku ini, hlm. 109–117.
24. *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, LII, 56.
25. *Ibid.*, XXXI, 38.
26. *Ibid.*.
27. *Ibid.*, XXXVIII, 44.
28. *Ibid.*, XV, 27.
29. *Ibid.*, XV, 25. Sebagaimana ditunjukkan di atas, "Pengetahuan ilahi" tak lebih dari ungkapan teologis bagi sumber paling puncak eksistensi.
30. *Ibid.*, XLV, 50.

31. *Ibid.*, XII, 21.
32. *Ibid.*, LVII, 62–63.
33. *Ibid.*, XLII, 47.
34. *Ibid.*, XV, 23–24.
35. *Ibid.*, L, 54–55.
36. *Ibid.*, LII. Maka Hamadānī menyingkirkan baik ruang maupun waktu dari "ranah di seberang akal." Dan ini bukan satu-satunya tempat beliau berbuat demikian. Nyatanya beliau berulang kali mengingatkan kita bahwa ranah itu terletak di seberang waktu dan ruang, bahwa ia nirwaktu dan nirruang. Namun dalam praktiknya, manakala tiba pada pelukisan struktur ranah ini, beliau lazimnya bersandar pada konsep dan citra yang bersifat ruang. Atau, kita dapat mengatakan secara lebih positif bahwa Hamadānī (setidaknya dalam penyajian verbalnya) cenderung mereduksi segala sesuatu di ranah ini menjadi relasi-relasi keruangan. Apakah ini disebabkan oleh kodrat penglihatan asalinya sendiri? Ataukah ia sekadar perkara pemerian linguistik? Ini bisa menjadi pertanyaan yang amat menarik, tetapi juga amat kontroversial.
37. Yang hendak dikatakan Hamadānī ialah bahwa struktur esensial pengetahuan *qua* pengetahuan tidak berubah, entah objek yang diketahui kebetulan jauh atau dekat. Pengetahuan tentang sebuah bintang yang jauh di langit tidak berbeda dalam hal ini dari pengetahuan tentang meja ini di ruangan ini.
38. *Ibid.*, LIV, 59.

BAB 6
KONSEP PENCIPTAAN YANG TIADA HENTI DALAM MISTISISME ISLAM DAN ZEN BUDDHISME

I

Masalah utama yang hendak dibahas dalam esai ini ialah struktur konsep "penciptaan yang tiada henti" yang telah berkembang di kalangan para pemikir Sufi di sekitar ungkapan Qurʾani *khalq jadīd*, yang secara harfiah berarti "suatu penciptaan baru."

Ungkapan itu terdapat dalam Al-Qurʾān (Surah 50:15): *Bal hum fī labsin min khalqin jadīd* ("Sebaliknya, mereka berada dalam kebingungan yang sangat menyangkut suatu penciptaan baru").

Tak perlu dikatakan lagi bahwa "penciptaan baru" dalam konteks ini merujuk pada kebangkitan tubuh pada Hari Pengadilan. Kaum yang tak percaya berada "dalam kebingungan yang sangat" karena mereka merasa sukar memercayai bahwa tulang-belulang dan abu yang akan menjadi wujud mereka setelah kematian mesti diciptakan kembali secara baru menjadi bentuk manusiawi yang semula. Demikianlah, secara ringkas, makna harfiah, atau "eksoterik" (*ẓāhirī*), dari *khalq jadīd* dalam konteks Qurʾani.

Namun demikian, dalam filsafat *ḥikmat*, ungkapan yang sama diberi penafsiran yang sama sekali berbeda (yakni penafsiran yang disebut "internal" atau "esoterik", *bāṭinī*), yang dalam terangnya "penciptaan baru" memperoleh makna yang cukup baru; ia menjadi suatu konsep yang sama sekali berbeda, yang menunjukkan suatu aspek penting dari pengalaman mistik atau kesadaran mistik. Makna *ḥikmat* yang khas dari "penciptaan baru" inilah yang hendak saya analisis dalam makalah ini. Sebagaimana akan segera diperjelas, ungkapan Qurʾani *khalq jadīd*, dalam konteks esoterik yang kita minati, lebih tepat diterjemah-

kan sebagai "penciptaan yang senantiasa baru" (alih-alih "penciptaan baru"), atau "penciptaan yang tiada henti."

Namun alih-alih melangkah lebih jauh dan seketika mulai menganalisis gagasan "penciptaan yang tiada henti" sebagaimana dipahami para filsuf-mistikus Islam, saya ingin terlebih dahulu membahas suatu gagasan yang serupa (suatu kasus yang sepenuhnya sejajar, sepatutnya kita katakan) yang teramati dalam Zen Buddhisme di Jepang, teristimewa dalam pemikiran metafisis salah seorang wakilnya yang paling terkemuka, Maestro Dōgen. Saya menempuh jalan memutar ini bukan hanya sebagai cara menulis sebuah esai dalam filsafat perbandingan, melainkan juga, dan terutama, guna menunjukkan melalui sebuah contoh konkret (1) keberadaan universal gagasan "penciptaan yang tiada henti" dalam mistisisme, kepada agama historis mana pun ia termasuk; dan (2) kenyataan bahwa dalam konteks semacam itu, "penciptaan yang tiada henti" sama sekali bukan produk pemikiran filosofis, atau suatu bangunan intelektual, melainkan sebuah penglihatan yang hidup, sebuah gagasan pengalaman yang secara langsung memantulkan salah satu aspek yang menentukan dari kesadaran mistik.

II

Dōgen (1200–1253 M), yang saya pilih dalam makalah ini sebagai wakil Zen Jepang, adalah sesosok terkemuka dalam sejarah Zen Buddhisme. Sebagai seorang maestro Zen dari Zaman Kamakura (1185–1333 M), beliau dikenal karena kedalaman pengalaman spiritualnya, tak kurang daripada karena kemampuannya yang luar biasa (beliau nyatanya tak berpreseden dalam hal ini) dalam pemikiran filosofis dan, teristimewa, dalam mengungkapkan pemikirannya dalam prosa Jepang. Tidak seperti mayoritas maestro Zen, baik Tionghoa maupun Jepang, yang mengambil pendirian tegas menentang segala bentuk pemikiran, apalagi berfilsafat, Dōgen dengan tanpa gentar menuangkan apa yang telah direalisasikannya dalam meditasi murni ke dalam cetakan pemikiran yang dikembangkan secara konsisten, sehingga dalam membaca tulisan-tulisannya kita dibuat menyaksikan keakraban pengalaman Zen beliau seraya ia berangsur membentangkan di-

rinya dalam bentuk suatu percakapan batin, kendati, tentu saja, "logika" atau pola pemikirannya demikian khas dan orisinal sehingga orang akan ragu menyebutnya "berfilsafat" dalam pengertian lumrah istilah itu. Bagaimanapun juga, hasil pemikiran yang khas ini sampai kepada kita dalam sebuah karya yang tebal berjudul *Shōbōgenzō* ("Sari Pandangan yang Lurus atas Realitas").

Marilah kini kita langsung beralih pada sebuah petikan termasyhur dalam buku ini, yang di dalamnya Dōgen menjelaskan dengan caranya sendiri suatu gagasan yang kiranya bersesuaian dengan gagasan "penciptaan yang tiada henti" dalam mistisisme Islam. Guna menyampaikan "rasa" gaya beliau, pertama-tama saya akan mereproduksi petikan itu dalam terjemahan harfiah, lalu menjelaskan apa yang sesungguhnya hendak beliau katakan.

> Kayu bakar berubah menjadi abu. Abu tak akan pernah dapat berjalan mundur dan memperoleh kembali bentuk kayu bakar. Namun atas dasar amatan atas kenyataan ini, orang tak sepatutnya tergesa-gesa menyimpulkan bahwa abu itu kemudian dan kayu bakar itu lebih dahulu.
>
> Ketahuilah bahwa kayu bakar tetap tegak dalam *dharma*-posisinya sendiri (yakni kedudukan ontologisnya) sebagai "menjadi kayu bakar"; namun, dalam kedudukan ini, ia memiliki "sebelum" dan "sesudah." Kendati ia memiliki "sebelum" dan "sesudah," ia terputus dari "sebelum" dan "sesudah." Demikian pula abu, ia tetap berada dalam *dharma*-posisi "menjadi abu," namun, dalam kedudukan ini, ia memiliki "sebelum" dan "sesudah."

Teks ini dapat dijelaskan dengan cara berikut. Bayangkanlah kayu bakar yang terbakar menjadi abu. Dengan mengamati apa yang terjadi dalam kasus ini, kebanyakan orang dengan sendirinya akan mengira bahwa yang mula-mula kayu telah menjadi, yakni telah diubah menjadi, abu. Dengan kata lain, suatu substansi tertentu terus ada di sepanjang keseluruhan proses itu, dan pada titik waktu tertentu mengubah bentuknya lalu menjadi sesuatu yang lain. Ini, Dōgen menunjukkan, tak lain hanyalah suatu salah paham yang berpijak pada penampakan realitas yang ilusif. Kayu tak akan pernah dapat menjadi abu. Ia sekadar tam-

pak menjadi abu. Kayu secara ontologis tak beranjak dari "menjadi-kayu"-nya. Kayu adalah kayu, tak ada yang lain. Namun demikian, bahkan ketika kayu yang terbakar dalam contoh kita itu masih berupa kayu, ia sesungguhnya bukanlah satu dan sepotong kayu yang sama yang terus ada sepanjang rentang waktu tertentu sebelum ia diubah menjadi abu. Sebab, bahkan dalam *dharma*-posisi menjadi-kayu, ia pada setiap saat memiliki "sebelum" dan "sesudah." Artinya, bahkan di bawah bentuk kayu yang tampaknya sama, pada kenyataannya terdapat suatu rangkaian bentuk kayu yang seketika, masing-masing muncul ke dalam eksistensi pada saat ini dan masuk ke dalam ketakadaan pada saat berikutnya.

Semua ini kiranya dengan jelas menunjukkan bahwa dari sudut pandang Dōgen, pandangan lumrah tentang kayu (umpamanya, bahwa ia adalah suatu substansi, suatu entitas yang berdiri sendiri yang terus ada dalam kebakuan ontologisnya hingga ia berubah menjadi sesuatu yang lain) tak lain hanyalah sebuah ilusi. Tentu, beliau berkata pada awalnya bahwa "kayu bakar berubah menjadi abu…." Namun ini merujuk pada penampakan hal-hal yang ilusif sebagaimana terlihat melalui mata orang kebanyakan. Lalu: "kayu bakar tetap berada dalam kedudukan ontologisnya sebagai menjadi-kayu-bakar." Ini pun semacam kelonggaran bagi pandangan menurut akal sehat. Ia paling jauh tak lain hanyalah rujukan pada cara hal-hal lazimnya dinamai. Sebab pada setiap saat, apa yang disebut (dan dipandang sebagai) kayu bakar adalah sesuatu yang secara absolut baru, yang tak bersangkut-paut dengan apa adanya ia sesaat sebelumnya dan apa jadinya ia sesaat sesudahnya.

Mengulas petikan ini, seorang maestro Zen zaman kita sendiri, Hakuun Yasutani, membuat amatan menarik berikut. Merujuk pada pernyataan Dōgen yang dikutip di atas ("Kayu bakar tetap tegak dalam kedudukan ontologisnya, dan, seraya tetap tegak dalam kedudukan ontologisnya, ia memiliki sebelum dan sesudah. Kendati ia memiliki sebelum dan sesudah, ia terputus dari sebelum dan sesudah"), Yasutani mengatakan bahwa kata-kata ini tak boleh diambil dalam makna permukaannya, karena Maestro Dōgen di sini menyajikan pemikirannya dalam bentuk

yang sesuai dengan pola pemikiran lumrah orang kebanyakan. Apa yang sesungguhnya hendak beliau katakan, lanjut Yasutani, ialah bahwa "kayu bakar bukanlah kayu bakar; kayu bakar sama sekali tak memiliki waktu untuk tetap tegak dalam kedudukan ontologisnya; ia tak memiliki sebelum maupun sesudah; ia terputus dari sebelum sekaligus sesudah."

Ini demikian karena kayu bakar pada dirinya sendiri nyaris merupakan sesuatu yang tak ada, tanpa memiliki realitas yang berdiri sendiri. Atau, boleh kita katakan, ia hanya memiliki realitas yang seketika. Bagaimanapun juga, kedudukan ontologisnya demikian tak aman sehingga ia tak dapat terus ada bahkan selama dua saat. Segala sesuatu, pada setiap saat, "terputus dari sebelum dan sesudah." Artinya, setiap hal tunggal, yang diambil sebagai suatu keseluruhan ontologis dan dipandang sebagai entitas yang ada secara bersinambung, pada kenyataannya tak lain hanyalah suatu rangkaian yang-ada yang sekejap atau suatu rangkaian saat ontologis. Dengan demikian, segala sesuatu muncul ke dalam eksistensi untuk seketika dilenyapkan lalu muncul kembali ke dalam eksistensi. Seluruh dunia lahir kembali dengan segar pada setiap saat.

Ditimbang sebagai tesis filosofis, gagasan tentang kesekejapan eksistensi kiranya justru tampak lumrah, teristimewa dalam Buddhisme, yang baginya "kefanaan" sejak awal mula telah dipandang sebagai salah satu gagasan fundamentalnya. Yang membuat petikan yang dikutip di atas (masih ada banyak petikan serupa lainnya dalam buku beliau) teristimewa penting bagi maksud kita sekarang ialah kenyataan bahwa Dōgen di sini sedang melukiskan sesuatu yang sungguh telah beliau saksikan dan alami. Ia adalah kesaksian pribadi Dōgen, bukan sebuah tesis filosofis. Sama sekali bukan produk pemikiran rasional yang berciri atomisme skolastik, ini jelas-jelas kata-kata yang membuncah dari kedalaman kesadaran spiritual beliau sendiri. Apa yang beliau upayakan untuk sampaikan ialah penglihatannya sendiri atas realitas sebagaimana beliau melihatnya dalam keadaan kontemplasi. Inilah sebabnya kesekejapan eksistensi bagi beliau bukanlah "kefanaan" dalam pengertian yang murni negatif, yakni sesuatu yang menyedihkan dan tragis. Justru sebaliknya, kefanaan dalam

penglihatan seorang Dōgen adalah sesuatu yang positif, menenteramkan, dan bahkan menyegarkan, sebab ia adalah gambaran sejati realitas eksistensi. Poin ini akan diperjelas dalam apa yang menyusul.

Di tempat lain dalam buku itu, Dōgen berbicara tentang "berjalannya gunung." Ini merujuk pada diktum termasyhur Maestro Kai (1042–1117 M) dari Gunung Tai Yō: "Gunung hijau senantiasa berjalan." "Gunung" disebut di sini sebagai lambang ketakbergerakan, sebab gunung menampak kepada mata orang kebanyakan sebagai tegak dengan kokoh dan mantap, kekal tak beranjak. Namun dalam terang apa yang telah kita bahas di atas, "gunung hijau" sama sekali tidak tak bergerak; sebaliknya, ia senantiasa bergerak dalam pengertian bahwa ia muncul dan lenyap dari saat ke saat. Dan justru dalam proses kemunculan-kelenyapan yang tiada henti inilah Dōgen menyaksikan pengaktualan *hic et nunc* dari dimensi realitas yang nirwaktu (atau supra-temporal). Kata Dōgen:

> Gunung itu sempurna dan lengkap dalam keadaannya sebagai gunung. Oleh karena itu ia secara nirwaktu berada dalam damai (dalam keadaannya sebagai gunung) dan senantiasa berjalan. Engkau tak sepatutnya meragukan berjalannya gunung, sebab berjalannya gunung pada esensinya serupa dengan berjalannya manusia, betapa pun berbedanya geraknya tampak di permukaan dari cara manusia berjalan dengan gerak kakinya.
>
> Justru karena berjalannya yang tiada henti itulah gunung terus menjadi gunung. Sungguh, berjalannya gunung lebih cekatan dan cepat daripada embusan angin badai. Namun mereka yang berada di dalam gunung tidak menyadarinya. "Di-dalam-gunung" merujuk pada mekarnya Wujud yang berlimpah di dalam dunia.
>
> Mereka yang berada di luar gunung pun tidak menyadari berjalannya. Sudah sewajarnya bahwa mereka yang tak memiliki mata untuk melihat (realitas) gunung tidak menyadari Kebenaran; mereka sekadar tak mengetahui-Nya, tak melihat-Nya, tak mendengar-Nya.

Ungkapan "Air mengalir" tidak mengejutkan siapa pun. Setiap orang mengira sudah sewajarnya air mengalir. Namun, amat Dōgen, orang kebanyakan pada hakikatnya tidak mengetahui makna sejati ungkapan "air mengalir." Ketidaktahuan mereka seketika tersingkap oleh kenyataan bahwa mereka tak pelak terkejut manakala mendengar seseorang berkata: "Gunung mengalir." Sebab "gunung yang mengalir" dan "air yang mengalir" merujuk persis pada aspek realitas yang sama. Di sini Dōgen mengutip dari "Catatan Ucapan dan Perbuatan" Maestro Un Mon (Tionghoa: Yün Mén, 864–949 M):

> Suatu ketika seorang rahib bertanya kepada Un Mon: "Apakah tempat kelahiran yang paling puncak dari segala Buddha?"
>
> "Gunung Timur berjalan mengalir di atas air."

Pertanyaan "Apakah tempat kelahiran yang paling puncak dari segala Buddha?" berarti "Bagaimana Realitas yang paling puncak dalam pandangan Anda?" Terhadap ini Un Mon memberikan jawaban yang tampaknya tak relevan, dengan menunjuk pada "mengalirnya gunung." Beliau bisa saja mengatakan: "Gunung tidak mengalir," persis sebagaimana beliau bisa saja mengatakan: "Air tidak mengalir." Sebab pada hakikatnya, kata Dōgen, realitas gunung yang paling puncak dan absolut memang mengalir dalam segi tertentu (yakni dalam segi keadaannya sebagai gunung melalui suatu rangkaian saat ontologis yang berturut-turut), dan tidak mengalir dalam segi yang lain (yakni dalam segi pengaktualan Keabadian justru dalam suksesi saat-saat ontologis itu).

Argumen yang dikembangkan Dōgen di sini berpijak pada suatu gagasan beliau yang amat orisinal menyangkut hubungan antara waktu dan eksistensi. Eksistensi, bagi Dōgen, tak lebih dari kilatan sesaat. Segala sesuatu, sebagaimana telah kita lihat di atas, terus-menerus diperbarui dari saat ke saat. Pada setiap saat eksistensi adalah sesuatu yang secara absolut baru; ia "terputus dari sebelum dan sesudah."

Bagi pemahaman yang tepat atas apa yang dikatakan Dōgen menyangkut masalah ini, amatlah penting bahwa kita tak

pernah kehilangan pandangan atas kenyataan bahwa bagi beliau waktu sepenuhnya identik dengan eksistensi. Dalam pandangan beliau, waktu bukanlah semacam *locus* yang di dalamnya hal-hal ada dan peristiwa-peristiwa terjadi; ia pun bukan suatu bentuk bawaan kognisi manusia. Sebaliknya, waktu adalah eksistensi itu sendiri. Dan, kita mesti ingat, waktu pada esensinya adalah suatu saat. Maka mengatakan: "Anu-dan-anu ada pada saat ini" persis sama dengan mengatakan: "saat ini!" Dengan kata lain, ungkapan yang pertama menyiratkan sebuah tautologi. Sebab "saat ini" dengan sendirinya berarti saat ontologis, yakni eksistensi sekejap dari hal khusus ini; lenyapnya "saat-ini" adalah lenyapnya "hal-ini," dan sebaliknya.

Namun di sisi lain, dalam masing-masing saat ontologis itu Dōgen menyaksikan pengaktualan apa yang beliau sebut *nikon*, yang terjemahan terdekatnya barangkali adalah "Kini yang nirwaktu," yang berarti Kenirwaktuan atau Keabadian sebagaimana ia mengkristalkan dirinya dalam "saat-ini." Waktu di sini adalah pengaktualan Kenirwaktuan. Dan dipandang dari titik unggul kedudukan ini, segala hal-saat yang terpisah menyingkapkan kesatuan fundamentalnya dalam pengertian bahwa semuanya terlihat ada secara serentak dalam suatu dimensi metafisis di seberang waktu. Poin ini dijelaskan Dōgen sendiri dengan cara berikut.

Andaikan kemarin saya melihat sesuatu (katakanlah, X). Dan andaikan hari ini saya melihat sesuatu yang lain (katakanlah, Y). Karena "kemarin" dan "hari ini" berbeda dan terpisah satu sama lain dalam kerangka waktu, X yang saya lihat kemarin tak mungkin sama dengan Y yang saya lihat hari ini. X tak lagi ada di sini, sementara Y masih bersama saya, dalam jangkauan pandangan saya. Namun dari sudut pandang "Kini yang nirwaktu," pembedaan antara "kemarin" dan "hari ini" sepenuhnya lenyap, dan sebagai konsekuensinya lenyap pula pembedaan antara X dan Y. Kata Dōgen: Saya masuk jauh ke suatu wilayah pegunungan, mencapai puncak gunung tertinggi, dan, berdiri di sana, memandangi ribuan puncak yang terhampar di bawah kaki saya. Segala puncak itu ada di sana, tampak jelas, semuanya sekaligus, secara serentak. Suatu bentangan pegunungan yang tak terbatas berada dalam satu sapuan mata. Gunung khusus (X) yang saya lihat ke-

marin ada di sana persis seperti gunung (Y) yang saya lihat hari ini. Tak ada pembedaan di sini antara "kemarin" dan "hari ini." Gunung (X) yang saya lihat kemarin masih bersama saya dalam "Kini yang nirwaktu" saya. Sebab tak ada apa pun yang berlalu dalam dimensi ini.

Pohon pinus, lanjut Dōgen berargumen, memiliki waktu (yakni rangkaian saat) keadaannya sebagai pinus. Namun ia juga "Kini yang nirwaktu" saya. Bambu memiliki waktu keadaannya sebagai bambu, dan itu berbeda dari waktu pinus. Namun ia juga "Kini yang nirwaktu" saya. Dan dalam keadaannya sebagai "Kini yang nirwaktu" saya, waktu pinus identik dengan waktu bambu. Artinya, pinus dan bambu (sungguh, segala hal lainnya pula) hadir secara serentak dalam Kini yang kekal.

Maka Dōgen menyimpulkan, dunia, jika ditimbang dari sudut pandang waktu, akan tampak sebagai suksesi satuan-satuan temporal yang tak berkesudahan, entah panjang atau pendek. Namun (dan inilah poin pentingnya) dalam masing-masing satuan temporal itu, entah diambil sebagai panjang (seperti satu jam, hari, bulan, tahun, dan sebagainya) atau pendek (seperti satu saat, satu kejap, sepersekian detik, dan sebagainya), segala satuan waktu yang tersisa teraktualkan. Dengan kata lain, setiap satuan waktu tunggal adalah pengaktualan keseluruhan waktu. Dan karena, sebagaimana telah kita tunjukkan sebelumnya, satu satuan waktu bagi Dōgen sepenuhnya identik dengan satu satuan eksistensi, pernyataan di atas tak lain berarti bahwa setiap hal tunggal pada masing-masing saat ontologisnya yang berturut-turut adalah pengaktualan Keseluruhan.

Kini marilah kita ringkaskan pemikiran Dōgen sejauh ia berkaitan langsung dengan masalah kita, "penciptaan yang tiada henti." Waktu adalah wujud. Maka satu satuan waktu adalah satu satuan eksistensi. Pecahan waktu yang terpendek, yakni satu saat, oleh karena itu mesti ditimbang sebagai suatu saat ontologis. Setiap "hal" yang disebut demikian tak lain hanyalah suatu rangkaian saat ontologis semacam itu. Tak ada apa pun dalam pengertian ini yang tetap ada bahkan selama dua saat. Pada setiap saat, "hal" itu baru. Suatu hal pada saat ini, umpamanya,

sepenuhnya "terputus" dari apa adanya ia sesaat yang lalu dan dari apa jadinya ia sesaat kemudian.

Di sisi lain, ada suatu dimensi waktu-wujud yang sama sekali berbeda, yang senantiasa dapat dialami secara aktual dalam praktik kontemplasi Zen sebagai "Kini yang nirwaktu" saya. Dalam dimensi ini, segala hal dipandang secara serentak, karena segala perbedaan di antara semuanya dalam kerangka waktu telah sepenuhnya terhapus. Sebab setiap saat ontologis tunggal di sini adalah pengaktualan segala saat ontologis lainnya.

Dipahami dengan cara ini, konsep Dōgen tentang waktu = kenirwaktuan akan menemukan padanan Islamnya dalam pemikiran ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī, yang akan kita bahas pada bagian berikut.

III

Meninggalkan Zen Buddhisme pada titik ini dan kini beralih ke filsafat mistik Islam (ʿirfān), saya mengusulkan untuk terlebih dahulu mengangkat ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī (1098–1131 M) sebagai wakilnya. Hamadānī nyatanya seorang pemikir luar biasa yang memainkan peran yang teramat penting dalam proses pembentukan filsafat mistik Islam pada fase historisnya yang paling awal. Dalam banyak segi beliau dengan tepat mesti ditimbang sebagai perintis langsung sang *Magister Maximus*, Ibn ʿArabī (1165–1240 M). Perlu diingat bahwa beliau adalah murid langsung mistikus agung Aḥmad al-Ghazālī dan murid tak langsung saudara Aḥmad, yakni Muḥammad al-Ghazālī yang termasyhur (yang dikenal di Barat pada Abad Pertengahan sebagai Algazel). Dari yang belakangan ini beliau memperoleh pelatihan intelektual dengan kehalusan tertinggi, mencakup filsafat dan teologi, ditambah suatu inisiasi ke dalam atmosfer mistisisme. Melalui tangan yang pertama, beliau dibawa langsung ke inti terdalam mistisisme Islam dan ajaran esoteriknya. Berkat perpaduan yang membahagiakan antara pelatihan yang ketat dalam pemikiran rasional dan suatu jenis disiplin yang amat pribadi dalam praktik mistik inilah Hamadānī dapat menjadi seorang pemikir yang cukup orisinal, yang layak ditimbang sebagai salah seorang perintis terpenting bagi tradisi panjang filsafat *ḥikmat* Iran.

Dalam upaya menjelaskan gagasan "penciptaan yang tiada henti" pada Hamadānī, kita mesti berangkat dari pembedaan beliau antara (1) "ranah (atau dimensi) akal" (*ṭawr al-ʿaql*) dan (2) "ranah (atau dimensi) di seberang akal" (*ṭawr warāʾa al-ʿaql*), sebab pembedaan ini adalah prinsip tertinggi dan paling fundamental yang mendasari seluruh arsitektur pemikiran beliau. Masalah apa pun yang kita angkat, kita, dalam kasus Hamadānī, senantiasa dan mau tak mau dibawa kembali kepada prinsip tertinggi ini. Tanpa bersandar pada pembedaan antara kedua ranah ini, tak satu pun konsep kunci Hamadānī dapat dijelaskan dengan tepat.

Perlu dicatat sejak awal bahwa masing-masing dari kedua ranah ini mesti dipahami sebagai (a) suatu keadaan kesadaran yang subjektif dan (b) suatu keadaan realitas yang objektif, kendati Hamadānī, manakala menulis, tidak membedakan antara (a) dan (b), dan memakai istilah "ranah akal" dan "ranah di seberang akal" tanpa memperjelas apakah rujukannya pada (a) atau (b). Dalam pengertian tertentu beliau cukup dibenarkan berbuat demikian, karena sebagai seorang mistikus beliau tidak melihat pembedaan riil apa pun antara subjek dan objek, dan karena, di suatu dunia yang di dalamnya suatu keadaan kesadaran yang subjektif pada dirinya sendiri adalah suatu keadaan realitas yang objektif, tak dapat ada ketaksesuaian antara epistemologi dan metafisika.

"Ranah akal" sebagai keadaan batin subjek berarti fungsi rasional dan analitis akal, yang dijalankan atas dasar bahan-bahan yang disediakan pengalaman indrawi. Secara objektif ia berarti dunia empiris, dimensi fenomenal realitas, yang di dalamnya akal menjalankan peran alamiahnya.

Adapun "ranah di seberang akal," yang, sebagaimana dapat dibayangkan, menempati kedudukan kunci dalam sistem Hamadānī, ia berarti (bila diambil dalam pengertian (a), dan dalam pengertian ini ia kerap disebut Hamadānī *nūr fī al-bāṭin*, "cahaya batin") lapisan kesadaran yang terdalam, yang di dalamnya budi manusia, dengan kehilangan ciri "manusiawi"-nya yang murni, masuk ke dalam sentuhan langsung dengan tatanan hal-hal yang "ilahi." Dipahami dalam pengertian (b), ia merujuk pada tatanan hal-hal yang "ilahi," yakni dimensi realitas yang trans-ra-

sional dan supra-indrawi, yang akan menyingkapkan dirinya hanya kepada kesadaran seorang mistikus dalam kontemplasi yang mendalam.

Tentu saja, pembedaan antara kedua "ranah" itu sendiri tak memiliki sesuatu yang khusus dan khas. Sebaliknya, ia amat lumrah, atau barangkali terlampau lumrah bahkan untuk disebutkan. Sebab konsepsi tentang seorang mistikus yang terkurung dalam ranah akal dan penginderaan itu sendiri sekadar mustahil. Yang membuat pembedaan ini sungguh orisinal dalam kasus Hamadānī ialah kenyataan bahwa masing-masing konsep utama teologi Islam secara konsisten dan sistematis diberi penafsiran rangkap dalam kerangka pembedaan antara "ranah akal" dan "ranah di seberang akal," demikian rupa sehingga satu dan gagasan yang sama lazimnya menampak dalam pemikiran Hamadānī dalam dua bentuk yang sama sekali berbeda, seturut dua titik rujukan yang berbeda itu.

Tak perlu dikatakan lagi bahwa "penciptaan" (*khalq*) adalah salah satu konsep terpenting dalam pemikiran Islam. Namun "penciptaan," penting untuk diperhatikan, dalam sistem Hamadānī adalah perkara yang sepatutnya termasuk ke dalam "ranah akal." Gagasan tentang penciptaan dunia oleh Tuhan secara temporal, sebagaimana lazimnya dipahami kaum beriman kebanyakan maupun para teolog, mau tak mau, dari sudut pandang Hamadānī, kehilangan keabsahannya di "ranah di seberang akal." Maka Hamadānī mencari suatu gagasan yang lebih fundamental yang dapat berfungsi sebagai landasan bagi pemahaman "penciptaan" yang teologis sekaligus yang sungguh gnostik (ʿirfānī). Beliau menemukannya dalam gagasan tentang Yang Mutlak (atau Tuhan) sebagai Sumber eksistensi yang paling puncak, Asal paling puncak yang darinya segala yang-ada menurunkan eksistensinya. Beliau menyebutnya *yanbūʿ-e wujūd*, "mata air eksistensi."

Bahwa Yang Mutlak adalah Sumber paling puncak segala yang-ada berarti, dengan merujuk pada "ranah akal," bahwa dunia adalah produk tindakan penciptaan Ilahi. Konsep penciptaan dengan sendirinya melibatkan konsep waktu. Dunia yang tercipta, yakni dunia fenomenal atau empiris, secara esensial bertahan

dalam dimensi waktu. Segala sesuatu di sini terjadi dalam waktu. Segala sesuatu memiliki permulaan ontologis dan akhir ontologis.

Yanbūʿ-e wujūd yang sama, yakni gagasan yang sama tentang Yang Mutlak sebagai Sumber paling puncak segala yang-ada, menampak di "ranah di seberang akal" dalam bentuk yang sama sekali berbeda dari gagasan "penciptaan" sebagaimana lazimnya dipahami. Ini disebabkan oleh kenyataan bahwa "ranah di seberang akal" adalah wilayah metafisis yang di dalamnya tak ada, atau tak dapat ada, tatanan temporal di antara hal-hal, dan yang di dalamnya segala sesuatu terlucuti dari kodrat temporalnya. Ia adalah ranah tatanan hal-hal yang supra-temporal dan a-temporal, suatu bentangan eksistensi yang tak terbatas dan nirwaktu. Di wilayah semacam itu tak ada ruang bagi gagasan penciptaan mana pun yang dalam pengertian apa pun melibatkan konsep waktu. Tak ada tempat di sini bahkan bagi *waqt mawhūm*, "waktu khayali," yang dibicarakan para filsuf dan teolog untuk merujuk keadaan yang secara esensial nirwaktu sebelum Tuhan menciptakan dunia. Nyatanya kita kerap memakai ungkapan seperti "sebelum penciptaan dunia" dan "setelah penciptaan dunia." Menurut Hamadānī, ungkapan semacam itu tak bermakna di "ranah di seberang akal." Di tempat tak ada waktu, "sebelum" dan "sesudah" tak bermakna.

Dengan merujuk pada dimensi nirwaktu ini, keadaan Yang Mutlak sebagai Sumber paling puncak segala yang-ada sekadar berarti, dalam pandangan Hamadānī, bahwa Tuhan "beserta" (*maʿa*) segala hal. Sebagaimana dicatat pada bab sebelumnya, gagasan yang beliau sebut *maʿiyyat Allāh*, "kebersertaan Tuhan," ini merupakan salah satu poin utama sistem metafisis Hamadānī. Beliau memiliki istilah teknis penting lain untuk gagasan yang persis sama; yakni, *wajh Allāh*, "Wajah Tuhan." Tuhan memalingkan Wajah-Nya (atau, lebih harfiah, memiliki Wajah-Nya) ke arah segala hal; dan itulah persisnya eksistensi segala hal.

Namun demikian, bahkan dengan merujuk pada "dimensi akal (dan penginderaan)" pun, ada segi-segi penting tertentu yang di dalamnya pemahaman Hamadānī tentang penciptaan dunia oleh Tuhan secara temporal berbeda secara radikal dari konsepsi

penciptaan yang lumrah. Di sini kita akan membatasi diri pada pembahasan aspek khusus masalah itu yang langsung berkenaan dengan gagasan "penciptaan yang tiada henti."

Ciri paling khas "ranah di seberang akal" bagi Hamadānī ialah bahwa ia nirwaktu dan berada di seberang waktu. Tak ada pembentangan temporal; tak ada permulaan maupun akhir bagi apa pun. Tak ada pula suksesi temporal di antara hal-hal; tak masuk akal berbicara tentang sesuatu yang lebih dahulu atau lebih kemudian daripada sesuatu yang lain. Dalam dimensi di seberang waktu ini, kata Hamadānī, segala hal dicirikan oleh kesetaraan jarak eksistensial dari Tuhan, Sumber eksistensi yang paling puncak. Tuhan "beserta" segala hal, artinya, segala hal dalam dimensi ini mempertahankan jarak ontologis yang persis sama dari Tuhan. Segala hal dengan demikian dikontemplasikan pada tahap ini sebagai ada bersama-sama dalam bentangan eksistensi yang nirwaktu, persis seperti ratusan dan ribuan gunung yang, kata Dōgen, tampak semuanya sekaligus secara serentak kepada mata seorang manusia yang memandanginya dari puncak gunung tertinggi.

Namun, sebelum manusia itu mencapai titik unggul semacam itu hari ini, yakni ketika ia masih berkelana di daerah pegunungan, mendaki gunung naik-turun satu demi satu, hanya bagian terkecil dari daerah itu, barangkali paling banyak sebuah gunung tunggal, yang berada dalam jangkauan pandangannya. Selain itu, bentang alam itu terus berubah baginya dari saat ke saat; ini karena pada setiap saat ia berdiri dalam relasi yang khas dan unik terhadap keseluruhan bentang alam itu.

Perumpamaan ini persis dapat diterapkan pada situasi metafisis segala yang-ada sebagaimana dibayangkan Hamadānī. Sebab dalam pandangan Hamadānī pun, hal-hal yang ada bersama-sama di "ranah di seberang akal" dalam bentangan eksistensi yang nirwaktu, kekal hening dan tak bergerak, tiba-tiba mulai menampak dalam keadaan mengalir tiada henti, begitu kita memindahkan atau memproyeksikan sosoknya ke atas layar "ranah akal (dan penginderaan)." Dalam dimensi pembentangan dan suksesi temporal ini, segala hal terlihat senantiasa dan tiada henti bergerak dan berubah. Ini, menurut Hamadānī, disebabkan oleh kenyataan

bahwa dalam dimensi ontologis yang di atasnya Waktu bertakhta, relasi (*nisba*) masing-masing hal terhadap Sumber eksistensinya senantiasa berubah. Pada setiap saat relasi itu berbeda dari relasi pada saat-saat lain. Satu dan relasi ontologis yang sama tak pernah bertahan bahkan selama dua saat berturut-turut. Dan ini seketika menyiratkan bagi Hamadānī bahwa masing-masing hal terus-menerus menerima suatu eksistensi baru pada setiap saat.

Hamadānī menjelaskan situasi ini dengan membandingkannya pada cara bumi menjadi tercahayai oleh cahaya matahari:

> Tercahayainya bumi oleh cahaya matahari hanya mungkin atas dasar teraktualkannya suatu relasi tertentu antara bumi dan matahari. Andaikan relasi itu menjadi nihil, kapasitas bumi itu sendiri untuk menerima cahaya matahari akan seketika terhapus. Hanya selama relasi tersebut bertahan di antara keduanya, daya terima bumi terhadap cahaya matahari tetap teraktifkan.

Namun demikian, menurut Hamadānī, bertahannya secara bersinambung satu dan relasi yang sama tak lain hanyalah sebuah ilusi. Sebab pada setiap saat suatu relasi baru ditegakkan antara bumi dan matahari. Namun karena relasi-relasi berurutan yang ditegakkan pada saat-saat yang berurutan itu demikian mirip satu sama lain, maka "mereka yang lemah budi" dan "mereka yang pendek pandangan" (yakni mereka yang pandangannya terkurung dalam "ranah akal (dan penginderaan)") dengan sendirinya membayangkan bahwa cahaya matahari yang menerangi bumi pada saat ini persis sama dengan cahaya yang menerangi bumi sesaat yang lalu dan cahaya yang akan menerangi bumi sesaat kemudian.

Kebenarannya ialah, lanjut Hamadānī menegaskan, bahwa relasi pada setiap saat tunggal itu unik; ia khas bagi saat itu juga. Dan ini berlaku bagi segala hal tanpa kecuali. Artinya, segala sesuatu menurunkan eksistensinya dari Sumber eksistensi yang paling puncak berkat teraktualkannya suatu relasi antara keduanya; tetapi relasi ontologis ini mesti diperbarui dan ditegakkan kembali pada setiap saat jika hal itu hendak terus ada selama lebih dari satu saat.

Andaikan, kata Hamadānī, ada seorang bodoh yang, setelah melihat empat orang yang berbeda (katakanlah, Zayd, ʿAmr, Khālid, dan Bakr) dan setelah mengamati bahwa mereka satu dan sama dalam keadaan-menjadi-manusia, sampai pada kesimpulan bahwa mereka adalah satu orang tunggal. Setiap orang tentu akan menertawakan kebodohannya. Namun bahkan mereka yang kebetulan dianugerahi kecerdasan yang berkembang penuh pun melakukan kekeliruan yang berciri persis serupa menyangkut eksistensi dunia. Dan sedikit sekali yang bahkan memperhatikan kemustahilan kekeliruan yang dilakukan itu.

Pada kenyataannya, setiap yang-ada (*mawjūd*), menurut Hamadānī, pada dirinya sendiri adalah hal yang tiada (*maʿdūm*). Tercahayainya suatu yang-tiada oleh "cahaya eksistensi" (*nūr al-wujūd*) hanya mungkin atas dasar teraktualkannya suatu relasi tertentu antara ia dan Sumber eksistensi yang paling puncak. Dan relasi eksistensial ini pada setiap saat sama sekali berbeda dari relasi-relasi yang telah mendahuluinya maupun yang akan menyusulnya. Dengan kata lain, seluruh dunia terus-menerus diciptakan dengan segar dari saat ke saat.

Demikianlah, dalam garis besarnya, pandangan Hamadānī menyangkut gagasan "penciptaan yang tiada henti." Yang layak diperhatikan tentangnya ialah bahwa ia adalah suatu penglihatan metafisis khas yang lahir dari pengalaman mistiknya sendiri yang bersifat pribadi, dan bahwa ia oleh karena itu tak boleh dikelirukan dengan atomisme para teolog Asyʿariyah. Kendati kedua kedudukan itu secara lahiriah saling menyerupai hingga derajat yang cukup besar, pemikiran Hamadānī, karena merupakan penyajian langsung suatu fakta kesadaran mistik, secara kualitatif berbeda dari suatu filsafat atomistik yang berpijak pada analisis yang murni rasional atas modus eksistensi segala hal. Poin ini akan menjadi lebih gamblang manakala kita sampai pada Ibn ʿArabī.

Sebagai penutup bagian ini, saya ingin menunjukkan bahwa gagasan "penciptaan yang tiada henti" itu sendiri dengan demikian tak terbantahkan ditegakkan oleh Hamadānī, tetapi bukan ungkapan teknisnya: *khalq jadīd*, "penciptaan (yang senantiasa) baru." Hamadānī tidak memakai frasa Qurʾani itu untuk menun-

jukkan gagasan tersebut. Ibn ʿArabī-lah yang, dengan memberikan penafsiran yang cukup orisinal atas ayat Al-Qurʾān yang di dalamnya ungkapan khusus ini muncul, menegakkannya sebagai istilah teknis untuk dipakai sebagai demikian dalam perkembangan filsafat ʿirfani berikutnya.

IV

Kini kita beralih ke Ibn ʿArabī, sang *Magister Maximus*. Dengan maksud menonjolkan orisinalitas pendekatan beliau terhadap masalah "penciptaan yang tiada henti," kita akan memulai dengan mengingat kembali bahwa dalam perjalanan sejarah pemikiran Islam tema dasar yang sama telah diuraikan banyak pemikir dengan sejumlah cara yang berbeda.

Cukup terlepas dari filsafat atomistik kaum Asyʿariyah, yang dapat disebut sebagai kasus khas perlakuan yang murni rasional atau non-*ḥikmat* atas masalah itu, kita mengenal beberapa pendekatan menarik yang telah diajukan di dalam batas filsafat mistik sesudah Ibn ʿArabī. Konsep termasyhur *ḥarakah jawhariyya* atau "gerak (yang tiada henti) dalam substansi" dari Mullā Ṣadrā dapat dipandang sebagai salah satu penguraian filosofis yang paling orisinal atas gagasan dasar yang sama.

Namun barangkali pendekatan filosofis yang paling populer dan paling luas dikenal terhadap masalah itu (masih di dalam batas filsafat ʿirfani) berupa penjelasan atas "penciptaan yang tiada henti" dalam kerangka kemungkinan ontologis yang esensial (*imkān dhātī*) dari segala hal di dunia, yakni "kemungkinan" yang menyusun rangka esensial masing-masing hal fenomenal. Nyatanya, kebanyakan buku daras atau manual filsafat *ḥikmat* yang disusun para pemikir belakangan mengikuti pola pemikiran ini. Maka, untuk memberikan sebuah contoh konkret dari sekian banyak kasus yang terkenal, Muḥammad Lāhījī (w. sekitar 1506–1507 M) dalam komentarnya yang penting atas *Gulshan-e Rāz* memperlakukan "penciptaan yang tiada henti" dengan cara berikut.

Sebagaimana baru saja ditunjukkan, Lāhījī mendekati masalah ini dari sudut pandang struktur esensial yang-ada di dunia empiris. Setiap yang-ada di dunia ini secara ontologis adalah

suatu *mumkin*, "yang mungkin," yakni yang-tidak-niscaya-ada. Dan mengatakan bahwa setiap yang-ada memiliki *imkān* atau "kemungkinan ontologis" sebagai esensinya sendiri berarti mengatakan bahwa segala sesuatu di dunia ini merangkum ketakadaan di dalam dirinya, bahwa segala sesuatu, diambil pada dirinya sendiri dan ditimbang oleh dirinya sendiri (yakni, ditimbang secara terpisah dari Tuhan, Sumber eksistensi yang paling puncak), adalah ʿadam, "ketiadaan" atau "yang tiada." Maka justru oleh tuntutan kenegatifan esensialnya sendiri, setiap yang-ada di dunia, jika dibiarkan sendiri, seketika bergerak menuju penihilan dirinya sendiri.

Segala sesuatu dengan cara ini hanya dapat memiliki eksistensi yang sekejap. Sebab, pada saat ia dibawa ke dalam lingkup wujud, kodratnya sendiri dengan tak tertahankan menariknya kembali ke lingkup bukan-wujud. Bahwa setiap yang-ada memiliki sebagai kodrat esensialnya kecenderungan untuk menihilkan dirinya sendiri justru itulah yang lazimnya dimaksudkan dengan "kefanaan." Segala hal dengan demikian bersifat fana. Segala hal, demikian kata Lāhījī, sedang meluncur dengan kecepatan yang memusingkan menuju jurang ketakadaan. Tak ada apa pun yang berhenti bahkan sesaat.

Namun di sisi lain, ada kegiatan kreatif yang tiada henti di pihak Yang Mutlak (kegiatan kreatif yang oleh Ibn ʿArabī disebut *nafas raḥmānī*, "napas Yang Maha Pengasih"), yang terus-menerus menganugerahkan eksistensi baru kepada hal-hal seraya hal-hal itu terus-menerus menihilkan dirinya. Justru pada titik pertemuan kedua faktor ini, yakni (1) "kemungkinan" esensial segala hal dan (2) pancaran tiada henti "napas Yang Maha Pengasih" dari Sumber metafisis yang absolut, *khalq jadīd*, "penciptaan yang tiada henti," teraktualkan.

Fungsi "napas Yang Maha Pengasih" dengan demikian berupa penahanan (atau lebih harfiah "pembelengguan," *ḥabs kardan*) hal-hal yang secara esensial tiada itu pada eksistensi. Namun "pembelengguan pada eksistensi" tak boleh diambil untuk berarti bahwa hal-hal itu dibuat ada dengan cara yang bersinambung dan tanpa terputus. Itu sama sekali mustahil karena "kemungkinan" esensial hal-hal itu. Sebaliknya, "pembelengguan

pada eksistensi" yang dipersoalkan di sini dijalankan, menurut Lāhījī, dengan cara berikut. Setiap yang-ada, oleh tuntutan "kemungkinan" ontologisnya sendiri, mesti menanggalkan pakaian eksistensi begitu ia muncul ke dalam wujud. Namun pada saat itu juga, "napas Yang Maha Pengasih" menganugerahkan kepadanya sehelai busana eksistensi yang baru, sehingga hal itu dibuat tampak seolah-olah tetap ada tanpa terputus sedikit pun. Namun dalam sepersekian detik yang di dalamnya hal itu menanggalkan busana lama dan mengenakan busana baru, mata sang mistikus menangkap sekilas pandang jurang ketakadaan yang tak terduga dalamnya, yang menganga lebar di bawah eksistensi hal tersebut. Segala hal dalam pengertian ini, demikian Lāhījī menyimpulkan, pada setiap saat berada dalam keadaan "penciptaan yang tiada henti" (*dar har ān dar khalq-e jadīd-and*), karena relasi (*nisba*) yang di dalamnya setiap yang-ada yang "mungkin" berdiri terhadap eksistensi pada setiap saat adalah baru.

Pendekatan yang khas filosofis terhadap masalah "penciptaan yang tiada henti" yang baru saja kita telaah pada akhirnya, atau setidaknya sebagian, dapat dinisbahkan kepada Ibn ʿArabī. Bagaimanapun, gagasan sebagaimana dipaparkan Lāhījī tak memiliki sesuatu yang bertentangan dengan pandangan-dunia Ibn ʿArabī. Namun beliau sendiri memiliki pendekatannya sendiri yang lain, yang jauh lebih orisinal, terhadap masalah yang sama, yang akan kita bahas pada bagian berikut.

V

Ibn ʿArabī memperlakukan masalah "penciptaan yang tiada henti" terutama dalam kerangka hati (*qalb*) sang mistikus. Amat berarti dalam hal ini bahwa Bab XII *Fuṣūṣ al-ḥikam* ("Permata Kebijaksanaan"), yang justru dicurahkan bagi pembahasan "penciptaan yang tiada henti," berjudul *Ḥikmah Qalbiyya*, yakni "pengetahuan esoterik yang berkaitan dengan hati."

Perlu diperhatikan pertama-tama bahwa kata *qalb* dalam konteks khusus ini dipakai sebagai istilah teknis. Ia tidak merujuk pada hati sebagai organ tubuh. Sebaliknya, ia berarti sebuah organ spiritual, suatu *locus* batin bagi kesadaran mistik, yakni suatu dimensi budi yang murni spiritual yang di dalamnya aspek-aspek

realitas yang supra-indrawi dan trans-rasional tersingkap kepada sang mistikus. Guna membedakan "hati" sebagaimana beliau pahami dalam konteks ini dari hati sebagai organ tubuh, Ibn ʿArabī memakai ungkapan *qalb al-ʿārif*, yang secara harfiah berarti "hati sang gnostik," yang, terutama demi kemudahan, dapat kita terjemahkan sebagai hati spiritual. Frasa yang tampaknya cukup lumrah, *qalb al-ʿārif*, pada kenyataannya merupakan ungkapan yang amat khusus dan khas bagi Ibn ʿArabī, karena yang dimaksud dengan ʿārif, "gnostik," di sini ialah sang *walī* pada tahap tertinggi, yakni *insān kāmil*, Manusia Sempurna.

Dengan pemahaman semacam itu, Ibn ʿArabī memulai dengan menunjukkan keluasan atau kemencakupan tak berhingga dari hati spiritual. Sebagai penopang pandangannya, sebuah hadis qudsi termasyhur (sebuah tradisi kenabian yang di dalamnya Tuhan sendiri berbicara dalam persona pertama) dikemukakan. Bunyinya: *Mā wasiʿa-nī arḍ-ī wa-lā samāʾ-ī. Wa-wasiʿa-nī qalb ʿabd-ī al-muʾmin al-taqī al-naqī*, "Tidak bumi-Ku dan tidak pula langit-Ku cukup luas untuk memuat-Ku. Namun 'hati' hamba-Ku yang beriman, saleh, dan suci cukup luas untuk memuat-Ku." Menurut penafsiran Ibn ʿArabī, "hamba-Ku yang beriman, saleh, dan suci" berarti ʿārif. Artinya, hati sebagai organ spiritual itu, dalam kasus seorang mistikus berperingkat tertinggi, dianugerahi kemencakupan tak berhingga hingga derajat sedemikian rupa sehingga ia dapat memuat atau merangkum bahkan Yang Mutlak.

Guna lebih jauh menguatkan pandangannya sendiri, Ibn ʿArabī mengutip ucapan beberapa mistikus terkemuka yang mendahuluinya. Sebuah perkataan Abū Yazīd al-Basṭāmī, umpamanya:

> Sekalipun 'Arasy ilahi dan segala yang terkandung di dalamnya didapati, terlipatgandakan secara tak berhingga, di satu sudut tunggal hati sang mistikus (*qalb al-ʿārif*), ia tak akan menyadarinya.

Diterjemahkan agak bebas, ucapan ini berarti: Andaikan kita memasukkan seluruh alam semesta (dengan segala hal yang ada di dalamnya), terlipatgandakan secara tak berhingga, ke dalam "hati" sang mistikus, alam semesta yang tak berhingga lu-

asnya itu hanya akan menempati sebuah sudut kecil dari "hati" itu, sungguh demikian kecilnya sehingga sang mistikus sendiri bahkan tak akan menyadarinya.

Bagi pemahaman yang tepat atas pernyataan semacam itu, kita mesti ingat kembali bahwa *qalb* yang dibicarakan Ibn ʿArabī adalah hati Manusia Sempurna. Dengan kata lain, ia adalah Budi kosmis, atau kesadaran kosmis dan universal Manusia Sempurna sebagaimana dipahami Ibn ʿArabī.

Dalam pandangan Ibn ʿArabī, kesadaran kosmis Manusia Sempurna bersifat *jāmiʿ*, "mencakup segala"; artinya, ia merangkum di dalam dirinya segala sifat eksistensi (*jāmiʿ ṣifāt al-wujūd*), yakni segala hal dan peristiwa yang pernah, sedang, dan akan teraktualkan di dunia wujud. Dan kemencakupan-segala hati ini tak lain adalah kemencakupan-segala Yang Mutlak, karena segala "sifat eksistensi" yang dikatakan terkandung dalam hati itu adalah sekian banyak manifestasi-diri Yang Mutlak. Dalam pengertian inilah "hati sang mistikus" dapat dikatakan memuat bahkan Yang Mutlak.

Kita mesti mengamati pada titik ini bahwa kata *qalb* dalam pemahaman *ḥikmat* senantiasa dikaitkan secara etimologis dengan kata *taqallub* (dari akar konsonan yang sama, *q-l-b*). *Taqallub* berarti perubahan atau transformasi yang tiada henti, sesuatu yang senantiasa berubah menjadi sesuatu yang lain, sesuatu yang tanpa henti mengambil bentuk-bentuk baru. Maka, dalam terang pemahaman ini, *qalb* sang mistikus dicirikan oleh transformasi yang tiada henti. Dan *taqallub* dari *qalb* sang mistikus ini persis bersesuaian dengan transformasi ontologis Yang Mutlak yang tiada henti, yang dikenal sebagai *tajallī* ilahi, atau "manifestasi-diri."

Dalam pandangan Ibn ʿArabī, Yang Mutlak, karena kepenuhan metafisisnya yang berlimpah, mau tak mau mesti mengungkapkan dalam bentuk-bentuk lahiriah kepenuhan batin eksistensi. Dari sinilah apa yang disebut *fayḍ*, "pancaran ilahi" atau "limpahan metafisis."

Yang Mutlak di sini dibayangkan sebagai mengandung di dalam dirinya sejumlah tak berhingga artikulasi batin atau, boleh kita katakan, kecenderungan ontologis. Dalam peristilahan teolo-

gi yang tradisional, artikulasi ontologis dalam Yang Mutlak ini disebut nama dan sifat ilahi. Masing-masing sifat ilahi menuntut pelahiriannya sendiri. Maka Yang Mutlak, seturut tuntutan ontologis segala Nama dan sifat-Nya (nama ilahi lazimnya dipahami berjumlah sembilan puluh sembilan, tetapi pada kenyataannya, dalam pandangan Ibn ʿArabī, jumlahnya tak berhingga), terus-menerus memanifestasikan dirinya dalam sejumlah tak berhingga bentuk konkret.

Di sisi lain, sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, hati kosmis (*qalb*) sang mistikus cukup lapang untuk memuat bahkan Yang Mutlak. Dalam terang apa yang baru saja kita lihat, pernyataan ini mau tak mau menyiratkan bahwa hati itu terus-menerus memantulkan dari saat ke saat segala bentuk yang di dalamnya Yang Mutlak memanifestasikan dirinya. Dan inilah persisnya yang dimaksudkan dengan *taqallub al-qalb*, "transformasi hati yang tiada henti," pada diri sang mistikus.

Perlu diamati bahwa tak ada batas atau akhir bagi kegiatan manifestasi-diri (*tajallī*) Yang Mutlak, dan bahwa hati, secara berkesesuaian, tak memiliki batas dalam transformasi batinnya (*taqallub*), yakni dalam pengetahuannya yang kian bertambah tanpa henti tentang Yang Mutlak.

Namun ini belumlah pandangan yang paling puncak atas struktur metafisis Realitas, sebab di sini masih dibuat pembedaan antara *tajallī* dan *taqallub*, yakni antara manifestasi-diri Yang Mutlak dan transformasi batin hati. Pembedaan itu menyiratkan bahwa hati sang mistikus terus-menerus memantulkan, bagaikan sebuah cermin yang digilap tanpa noda, "manifestasi-diri" Yang Mutlak yang tak berkesudahan. Yang demikian itu, menurut Ibn ʿArabī, tak dapat ditimbang sebagai gambaran Realitas yang paling puncak.

Guna mencapai pandangan yang paling puncak, kita mesti melangkah selangkah lebih jauh dan melampaui tahap yang di dalamnya hati dibayangkan sebagai memantulkan bentuk-bentuk Yang Mutlak yang beraneka ragam secara tak berhingga. Sebab pada kenyataannya, hati dalam keadaan semacam itu tak lagi merupakan kesadaran manusiawi yang mesti dibedakan dari manifestasi-diri ilahi. Justru sebaliknya, hati itu sendiri dalam

transformasi batinnya yang tiada henti tak lain adalah beragam bentuk manifestasi-diri ilahi. Sebaliknya pula, transformasi (*taqallub*) Yang Mutlak yang tiada henti itu sendiri adalah transformasi (*taqallub*) hati yang tiada henti. Sebagaimana dikatakan Ibn ʿArabī:

> Hati sang mistikus mengambil pengetahuan tentang transformasi (*taqallub*) Yang Mutlak yang tiada henti melalui transformasi hati itu sendiri ke dalam beragam bentuk.

Ibn ʿArabī mengamati sehubungan dengan ini bahwa diri (*nafs*) sang mistikus dalam keadaan seperti ini tak lagi merupakan diri "manusiawi"-nya sendiri, karena dirinya kini sepenuhnya identik dengan *huwiyya*, "ke-Dia-an" atau "aspek-Dia" Yang Mutlak. "Ke-Dia-an" Yang Mutlak ialah Yang Mutlak sejauh ia memungkinkan untuk ditandai sebagai "Dia," sekalipun bukan dalam keabsolutan asalinya. Ke-Dia-an ilahi dengan demikian adalah lapisan metafisis terdalam Yang Mutlak yang kepadanya kita dapat menunjuk dengan cermat sejauh ia memanifestasikan dirinya dalam bentuk-bentuk yang paling individual dan konkret.

Dalam keadaan kesadaran spiritual yang sedang dibicarakan Ibn ʿArabī di sini, tak lagi ada ketaksesuaian substansial antara hati sang mistikus dan ke-Dia-an Yang Mutlak. Sang mistikus mengetahui dirinya sendiri adalah ia mengetahui Yang Mutlak. Dan transformasi batin hati sang mistikus tak lain adalah transformasi ontologis Yang Mutlak. Inilah, menurut Ibn ʿArabī, pemahaman yang tepat atas diktum termasyhur: *man ʿarafa nafsa-hu ʿarafa rabba-hu*, "Ia yang mengenal dirinya sendiri (dengan itu) mengenal Tuhannya."

Satu Realitas absolut terus-menerus mengambil bentuk yang tak berhingga beragam dan berwarna-warni dalam dimensi penampakan fenomenal. Dan itu sendirilah transformasi (*taqallub*) Yang Mutlak yang tiada henti. Orang tak sepatutnya melakukan kekeliruan dengan membayangkan bahwa hati sang mistikus dalam proses *taqallub* batin terus-menerus memantulkan *taqallub* ontologis Yang Mutlak yang tiada henti. Sebab "pemantulan" mengandaikan bertahannya secara mandiri dua hal berbeda yang

berdiri berhadap-hadapan: (1) cermin dan (2) hal-hal yang terpantul di dalamnya. Namun *taqallub* yang dipersoalkan di sini bukanlah sesuatu yang berciri demikian. Tak ada ruang bagi sesuatu yang memantulkan sesuatu yang lain. Sebab *taqallub* di sini adalah satu dan *taqallub* yang sama pada kedua sisi.

Ibn ʿArabī dengan demikian sampai pada konsepsinya sendiri tentang "penciptaan yang tiada henti." Dengan mengutip ayat Al-Qurʾān (*bal hum fī labsin min khalqin jadīd*) yang kita kutip pada awal tadi, beliau mencatat bahwa mereka yang "buta secara spiritual" dan tak memiliki kapasitas mistik tak akan pernah sanggup memahami makna mendalam ungkapan *khalq jadīd*, "penciptaan baru." Dalam penafsiran beliau, yang beliau yakini satu-satunya yang tepat, frasa khusus ini merujuk pada kenyataan bahwa, dilihat melalui mata seorang mistikus sejati, dunia "bertransformasi bersama setiap embusan napas" (*tabaddul al-ʿālam maʿa al-anfās*), yakni dari saat ke saat. Pada setiap saat tunggal, seluruh dunia muncul dalam bentuk yang baru. Dan mengatakan demikian, sebagaimana baru saja kita lihat, persis sama dengan mengatakan bahwa hati kosmis Manusia Sempurna terus-menerus mengambil bentuk yang baru pada setiap saat.

Bagi Ibn ʿArabī, semua ini dapat direduksi menjadi sebuah pernyataan sederhana: *tajallī* atau manifestasi-diri ilahi tak pernah berhenti aktif, dan terlebih lagi ia tak pernah mengulangi dirinya.

Dalam kerangka "penciptaan," gagasan yang sama dapat diungkapkan dengan baik sekali dengan mengatakan bahwa dunia (yakni, hati Manusia Sempurna) diciptakan dengan segar dari saat ke saat. Dunia yang kita lihat dan yang di dalamnya kita hidup pada saat ini bukanlah kelanjutan dunia yang kita saksikan sesaat yang lalu. Demikian pula dunia yang akan datang sesaat kemudian akan kembali merupakan dunia yang sama sekali berbeda dari dunia sekarang.

Eksistensi dunia sebagai suatu kontinum temporal pada kenyataannya adalah suatu rangkaian eksistensi yang masing-masingnya muncul dan lenyap dari saat ke saat. Maka, di antara dua eksistensi yang berurutan senantiasa ada suatu jeda, suatu jurang ontologis ketakadaan, betapa pun singkat dan tak tercerap oleh

mata biasa jeda itu. Dan apa yang benar bagi dunia sebagai keseluruhan tentu benar pula bagi setiap hal yang ada. Ini sama saja dengan mengatakan bahwa tak ada substansi yang padat di dunia. Apa yang lazimnya diyakini sebagai substansi yang padat, sebuah batu, umpamanya, yang oleh pandangan akal sehat kita dipandang terus ada sepanjang rentang waktu yang kurang-lebih panjang, pada hakikatnya adalah suatu rangkaian batu yang persis serupa, yang diciptakan kembali secara baru satu demi satu. Tak ada perbedaan dalam hal ini antara sebuah batu dan nyala sebuah lampu yang menyala. Mereka yang mengira bahwa sebuah batu adalah satu substansi padat yang tunggal, dari sudut pandang seorang Ibn ʿArabī, masih berada dalam tahap mental anak-anak, "anak-anak kecil" (*ṣibyān*) dalam kaitannya dengan orang dewasa, yakni para mistikus. Sudah sebelum Ibn ʿArabī, Hamadānī telah membuat amatan berikut:

> Anak-anak kecil, yang mengamati sebuah lampu menyala terus-menerus, dengan sendirinya akan mengira bahwa yang mereka lihat adalah satu nyala tunggal. Namun orang dewasa mengetahui dengan baik bahwa ia adalah serangkaian nyala yang berbeda-beda yang muncul dan lenyap dari saat ke saat. Dan dari sudut pandang para mistikus, demikianlah mau tak mau halnya dengan segala hal di dunia ini kecuali Tuhan.

Bagi Ibn ʿArabī, dunia hidup dengan kehidupan yang baru pada setiap saat. Dalam pengertian ini, kita sedang (atau setidaknya kita seharusnya sedang) mencicipi pada setiap saat kesegaran absolut dari penciptaan dunia yang asali.

VI

Pemikiran Ibn ʿArabī menyangkut "penciptaan yang tiada henti," yang baru saja kita bahas, berpusat pada gagasan tentang transformasi hati sang mistikus yang tiada henti. Nah, jika kita memutus gagasan itu dari latar belakang mistiknya dan menimbangnya sebagai tesis yang murni filosofis, ia jelas merupakan semacam atomisme. Dan sebagai penganut atomisme, Ibn ʿArabī mau tak mau mesti berhadapan dengan atomisme teologis kaum Asyʿari-

yah, yang nyatanya amat mirip dalam struktur lahiriahnya dengan atomisme Ibn ʿArabī.

Ibn ʿArabī sendiri menyadari kemiripan lahiriah ini, dan merasa wajib mengkritik kedudukan Asyʿariyah dari sudut pandangnya. Menarik untuk diamati bahwa dalam melakukan itu beliau turun, boleh dikatakan, dari kedudukan mistiknya ke landasan pemikiran rasional dan filosofis yang di atasnya kaum Asyʿariyah berdiri, lalu berupaya membantah mereka di atas landasan yang sama itu.

Ibn ʿArabī memulai dengan mengakui bahwa kaum Asyʿariyah pun menemukan gagasan "penciptaan yang tiada henti." Namun, beliau bergegas menambahkan, mereka melakukannya "cukup secara kebetulan dan tak sengaja." Terlebih lagi, penemuan mereka atas kebenaran itu bersifat parsial, karena ia hanya terbatas pada sebagian yang-ada, tidak mencakup keseluruhannya; yakni, kaum Asyʿariyah mengakui kenyataan "penciptaan yang tiada henti" hanya menyangkut "aksiden" dengan sepenuhnya mengecualikan "substansi."

Nyatanya, diktum termasyhur *inna al-ʿaraḍ lā yabqā zamānayn*, "Tak ada aksiden yang tetap ada selama dua satuan waktu," merupakan salah satu tesis dasar filsafat Asyʿariyah. Andaikan, umpamanya, di sini ada sekuntum bunga merah. Aksidennya, yakni warna merah itu, menurut kaum Asyʿariyah, bukanlah suatu kontinum temporal. Ia bukan suatu kualitas yang tetap teraktualkan secara bersinambung, tanpa jeda apa pun. Sebaliknya, ia adalah sesuatu yang muncul dan lenyap, lalu muncul dan lenyap lagi, dan proses itu berlanjut hingga warna itu berhenti tampak atau berubah menjadi warna lain. Namun berkat ilusi penglihatan, kita memperoleh kesan bahwa satu dan warna yang sama ada di permukaan bunga itu sebagai suatu kontinum temporal. Padahal ia tak lain hanyalah sebuah ilusi.

Demikianlah, secara ringkas, kedudukan yang diambil kaum Asyʿariyah menyangkut aksiden. Sejauh itu baik-baik saja, kata Ibn ʿArabī. Kekeliruan Asyʿarisme, lanjut beliau, berupa bahwa ia tidak membiarkan "penciptaan yang tiada henti" melampaui ranah aksiden. Nyatanya, menurut kaum Asyʿariyah, substansi tidak tunduk pada hukum ontologis kesekejapan. Bunga sebagai

yang dibedakan dari warnanya, umpamanya, ditimbang sebagai suatu entitas padat yang terus bertahan selama banyak satuan waktu. Namun, cukup ganjil, suatu substansi dalam ontologi Asyʿariyah tak lain hanyalah suatu keseluruhan yang tersusun dari sejumlah aksiden yang berbeda-beda (*majmūʿ al-aʿrāḍ*).

Kaum Asyʿariyah tentu benar, Ibn ʿArabī berargumen, dalam mempertahankan bahwa tak ada aksiden yang tetap ada selama lebih dari satu satuan waktu. Namun di sisi lain, mereka berpendapat bahwa suatu substansi adalah keseluruhan yang tersusun dari aksiden. Kalau begitu, tesis mereka akan sama saja dengan mengatakan bahwa unsur-unsur yang tak satu pun di antaranya terus ada bahkan selama dua saat, justru menyusun, manakala dihimpunkan bersama, suatu entitas yang terus ada sepanjang banyak satuan waktu. Ini, Ibn ʿArabī menyimpulkan, adalah suatu kemustahilan bahkan dalam dimensi pemikiran rasional.

Dalam pandangan Ibn ʿArabī sendiri, sama sekali tak ada apa pun di dunia, entah suatu substansi atau suatu aksiden, yang tetap ada selama lebih dari satu saat. Jika kita bersikeras memakai peristilahan filosofis pembedaan "substansi-aksiden," kita mesti mempertahankan bahwa apa pun yang ada di dunia adalah aksiden. Hal-hal seperti meja, bunga, manusia, dan sebagainya, adalah aksiden sama halnya dengan apa yang disebut aksidennya seperti warna dan bentuk.

Kalau begitu, aksiden dari apa? Pertanyaan itu sah karena kata "aksiden" itu sendiri tak akan bermakna secara filosofis andaikan tak ada substansi yang padanya aksiden dapat melekat.

Maka, masih dengan memakai peristilahan filosofis yang sama, Ibn ʿArabī memberikan jawaban berikut atas pertanyaan ini. "Aksiden-aksiden" ini (umpamanya meja, bunga, warna dan bentuknya) semuanya adalah aksiden dari Substansi yang paling puncak dan satu-satunya yang berdiri sendiri, yang tak lain adalah Yang Mutlak. Segala yang-ada di dunia (entah yang disebut substansi atau yang disebut aksiden) pada kenyataannya adalah aksiden yang muncul dan lenyap di permukaan Substansi yang paling puncak itu, persis seperti gelembung yang tak terhitung banyaknya yang muncul dan lenyap di permukaan air. Semuan-

ya adalah "aksiden" karena bahkan hal-hal yang diakui para filsuf sebagai substansi sebagai yang dibedakan dari aksiden pun, dalam pandangan Ibn ʿArabī, tak lain adalah sekian banyak penentuan-diri khusus dari Substansi yang paling puncak. Maka, Ibn ʿArabī menyimpulkan: *inna al-ʿālam kulla-hu majmūʿa ʿrāḍ*, "Dunia dalam keseluruhannya adalah suatu keseluruhan yang tersusun dari aksiden."

Menyangkut argumen yang baru saja kita telaah, ada satu poin yang penting secara menentukan bagi pemahaman yang tepat atas kedudukan Ibn ʿArabī pada masalah ini. Saya akan menutup makalah ini dengan memperjelas poin khusus tersebut.

Sebagaimana telah kita perhatikan, Ibn ʿArabī dalam konteks ini memandang Yang Mutlak atau Tuhan sebagai Substansi yang paling puncak dan kekal. Ungkapan ini menyesatkan. Kita tak boleh kehilangan pandangan atas kenyataan bahwa Ibn ʿArabī di sini sedang memakai peristilahan Aristotelian tentang pembedaan "substansi-aksiden" dengan cara yang metaforis. Memandang Tuhan sebagai suatu "substansi" (betapa pun khusus citra "substansi" itu) bagi Ibn ʿArabī tak lain hanyalah sebuah metafora filosofis. Sebab, dalam pandangan beliau, Tuhan adalah eksistensi murni. Dan karena ia eksistensi murni, ia mestilah berada di atas segala kategorisasi. Terlebih lagi, mesti diingat bahwa bahkan dalam filsafat non-mistik pun, Yang Mutlak, secara ketat berbicara, tidak memungkinkan dirinya dikategorikan sebagai suatu "substansi." Eksistensi murni melampaui pembedaan Aristotelian antara substansi dan aksiden.

Namun penting untuk dicatat bahwa Ibn ʿArabī di sini sedang berupaya membantah kaum Asyʿariyah di atas landasan mereka sendiri. Dan dalam pengertian ini beliau sepenuhnya dibenarkan berbicara tentang Tuhan sebagai Substansi dengan segala hal di dunia sebagai aksidennya. Sebab ini bagaimanapun sekadar cara lain untuk mengatakan (dan inilah salah satu tesis beliau yang paling fundamental) bahwa Yang Mutlak *qua* eksistensi murni tak pernah berhenti meraneka-ragamkan dirinya menjadi sejumlah tak berhingga yang-ada yang konkret.

Maka kedudukan Ibn ʿArabī, jika ditimbang sebagai tesis yang murni filosofis, menyuguhkan kemiripan yang mencolok

dengan atomisme Asyʿariyah; satu-satunya perbedaan di antara keduanya, sebagaimana baru saja saya tunjukkan, ialah bahwa Ibn ʿArabī dalam konteks khusus ini tidak membuat pembedaan apa pun jua antara yang disebut substansi dan aksiden, sebab beliau memandang semuanya sebagai "aksiden" dari Substansi ilahi, sedangkan kaum Asyʿariyah menisbahkan kesekejapan eksistensi yang dipersoalkan di sini hanya kepada yang disebut aksiden sebagai yang dibedakan dari substansi.

Namun tentu saja di antara kedua kubu itu terdapat perbedaan yang jauh lebih mendalam. Tesis Asyʿariyah adalah produk pemikiran rasional, sementara tesis Ibn ʿArabī adalah penguraian filosofis atas penglihatan mistiknya sendiri atas dunia. Perbedaan ini jelas, sekurang-kurangnya karena alasan bahwa penglihatan atas perubahan segala hal yang universal dan tiada henti, yakni penglihatan atas "penciptaan yang tiada henti," menurut Ibn ʿArabī, adalah penglihatan supra-indrawi yang hanya diizinkan bagi hati kosmis Manusia Sempurna, yang identik dengan ke-Dia-an Yang Mutlak. Dalam pengertian ini, ia tak lagi merupakan penglihatan manusiawi. Sebaliknya, ia adalah penglihatan ilahi.

CATATAN

1. Makalah ini berpijak pada dua kuliah yang saya sampaikan di Universitas Teheran, Iran, pada 20 dan 24 Mei 1972. Saya mempergunakan kesempatan ini untuk mengungkapkan rasa terima kasih yang mendalam kepada Profesor Seyyed Hossein Nasr yang telah menyediakan kesempatan itu bagi saya.
2. Dari Bab *Genjō Kōan* dalam *Shōbōgenzō*.
3. Hakuun Yasutani, *Shōbōgenzō Sankyū, Genjō Kōan* (Tokyo, 1967), 74.
4. Bab *Sansui Kyō*.
5. Paparan berikut berpijak pada apa yang dikatakan Dōgen tentang kodrat waktu dalam Bab *Uji*.
6. Saya mereproduksi kata-kata beliau agak bebas, sebab terjemahan yang secara ketat harfiah tak mungkin tidak membebani alur pemikiran dengan kata-kata penjelas yang terus-menerus muncul di antara tanda kurung.
7. Ungkapan "Kini yang nirwaktu saya" berarti Kenirwaktuan metafisis sebagaimana saya kini benar-benar menyadarinya dalam keadaan kon-

templasi yang mendalam.
8. Yang saya pahami dengan ʿirfān atau filsafat ʿirfani dalam makalah ini ialah suatu bentuk filsafat khas yang telah berkembang dalam Islam, suatu pola berfilsafat khas yang di dalamnya pemikiran rasional dituntun oleh, dan berjalan seiring dengan, realisasi spiritual melalui disiplin-diri kontemplatif. Disebut pula filsafat *ḥikmat*.
9. "Ranah" ini mencakup pada tahap-tahap primitifnya ranah penginderaan pula.
10. Saya telah menjelaskan pentingnya pembedaan ini yang tertinggi dalam struktur pemikiran Hamadānī pada dua bab sebelumnya dalam karya ini: "Mistisisme dan Masalah Linguistik Ekuivokasi dalam Pemikiran ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī," dan "Penciptaan dan Tatanan Hal-hal yang Nirwaktu: Kajian atas Filsafat Mistik ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī."
11. Hamadānī, *Nāme-hā-ye ʿAyn al-Quḍāt-e Hamadānī*, Surat XIX, ed. ʿAfīf ʿOseyrān dan ʿAlīnaqī Munzawī (Teheran, 1969), 166.
12. Karena saya telah membahas selengkapnya bagian pemikiran Hamadānī ini pada bab sebelumnya ("Penciptaan dan Tatanan Hal-hal yang Nirwaktu," 120–142), di sini saya tak akan masuk lebih jauh ke rincian. Saya hanya ingin menunjukkan kemungkinan bahwa Hamadānī barangkali meminjam kedua ungkapan ini, "Wajah Tuhan" dan "kebersertaan Tuhan," dengan muatan metafisisnya yang khas dari Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī. Dalam *Mishkāt al-anwār*-nya, ed. A. Afifi (Kairo, 1964), 55–56, al-Ghazālī, dalam menjelaskan kalimat Qurʾani *kullu shayʾin hālikun illā wajha-hu* (Surah 28:88), menafsirkan "Wajah Tuhan" persis dengan cara yang sama seperti Hamadānī, dan dalam menjelaskan makna ungkapan *Allāhu akbar*, beliau berbicara tentang "kebersertaan" Tuhan dengan penafsiran metafisis yang persis sama.
13. Hamadānī, *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, ed. Afif Osseiran (Teheran, 1962), 60.
14. *Ibid.*.
15. *Ibid.*, 60–61.
16. Muḥammad Lāhījī, *Mafātīḥ al-Iʿjāz fī Sharḥ-e Gulshan-e Rāz*, ed. Kayvān Samīʿī (Teheran, 1956), 126–127.
17. Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. Affifi (Beirut, 1954), 119–126. Terjemahan Inggris oleh R. W. J. Austin, *The Bezels of Wisdom* (New York: The Paulist Press, 1980).
18. Tentang poin ini, lih. karya saya *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971),

39–90.
19. Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 122.
20. Hamadānī, *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, 62.
21. Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 125.

BAB 7
EKSISTENSIALISME TIMUR DAN BARAT

Pokok bahasan utama bab penutup ini ialah pertimbangan perbandingan atas eksistensialisme kontemporer Barat sebagaimana diwakili Martin Heidegger dan Jean-Paul Sartre di satu pihak, dan di pihak lain, jenis filsafat *waḥdat al-wujūd* sebagaimana diwakili Mullā Hādī Sabzawārī (w. 1878 M) dan para pendahulunya di Iran.

Pada pandangan pertama, orang mungkin memperoleh kesan bahwa perumusan pokok bahasan ini itu sendiri, dengan menempatkan kaum eksistensialis Eropa seperti Heidegger dan Sartre bersama para teosof Iran seperti Mullā Ṣadrā dan Sabzawārī ke dalam satu arena perbandingan tunggal, agak dipaksakan dan tidak wajar. Orang dapat secara masuk akal meragukan apakah sama sekali dapat dibenarkan untuk memperlakukan para pemikir Timur dan Barat ini bersama-sama di bawah judul eksistensialisme, semata-mata atas dasar bahwa para wakil kedua mazhab pemikiran itu kebetulan memakai satu dan kata yang sama, "eksistensi," sebagai istilah kunci sentral sistem filsafat mereka.

Orang dapat melangkah selangkah lebih jauh dan mengatakan bahwa nyaris tak ada hubungan berarti yang dapat dijumpai di antara keduanya. Tentu, istilah kunci filsafat *waḥdat al-wujūd* adalah *wujūd*, sebuah kata Arab yang persis bersesuaian dengan kata Inggris *existence* (*Existenz* dalam bahasa Jerman, *existence* dalam bahasa Prancis). Namun kita akan melakukan kekeliruan yang berat jika, atas dasar kebetulan kebahasaan ini saja, kita menyebut kedudu-

kan para filsuf Iran itu "eksistensialisme" lalu menempatkannya berdampingan dengan eksistensialisme Heidegger dan Sartre, seolah-olah keduanya merupakan dua varian dari satu arus filsafat dasar yang tunggal. Sebab boleh jadi ini merupakan kasus *ishtirāk-e lafẓī*, yakni "homonimi," yang di dalamnya satu kata tunggal pada kenyataannya merupakan dua kata yang berbeda dalam hal apa yang dimaksudkan masing-masingnya. Boleh jadi eksistensialisme Barat dan eksistensialisme Iran hanya memiliki amat sedikit kesamaan di seberang kata itu. Boleh jadi kita sedang memakai istilah eksistensialisme (dan sebagai konsekuensinya kata eksistensi itu sendiri) dalam dua pengertian yang berbeda, tanpa menyadari kekacauan semantik yang mungkin kita ciptakan sendiri. Pada bagian berikut saya akan berupaya menunjukkan bahwa pada kenyataannya bukanlah demikian halnya.

Namun dalam melakukan itu, saya mesti memperjelas sejak awal bahwa saya tidak menyangkal adanya jurang lebar yang memisahkan eksistensialisme Barat dan eksistensialisme Iran satu sama lain. Jurang itu terlampau gamblang untuk tetap tak diperhatikan siapa pun. Eksistensialisme kontemporer Barat tak syak lagi merupakan produk zaman historis kita yang khusus ini, yang secara khas didominasi oleh ilmu fisika dan penyesuaian manusiawinya, yakni teknologi. Penggumpalan tatanan hidup secara teknologis dalam masyarakat modern Barat yang sangat terindustrialisasi telah melemparkan manusia ke dalam keterasingan yang tak tersembuhkan. Tatanan hidup yang diciptakan teknologi pada kenyataannya adalah suatu ketakteraturan, dalam pengertian bahwa ia merupakan sistem ketakbermaknaan atau kemustahilan yang luas dan rumit. Manusia terpaksa hidup di dalam sebuah mekanisme raksasa yang telah dinirmanusiakan, yang maknanya tidak ia pahami sendiri dan yang,

terlebih lagi, merupakan ancaman tetap bagi keindividualan dan kepribadiannya. Dalam situasi semacam itu, manusia modern mau tak mau menjadi terasing dari Alam dan dari dirinya sendiri.

Eksistensialisme Barat kontemporer adalah filsafat manusia yang terasing, yang demikian khas diwakili Meursault, tokoh utama novel termasyhur Albert Camus, *L'Étranger*. Tak mengherankan bahwa, dalam situasi semacam itu, jenis "eksistensi" yang menjadi perhatian utama kaum eksistensialis modern bukanlah eksistensi pada umumnya; ia adalah eksistensi individual dan pribadinya sendiri, tak ada yang lain. Eksistensi di sini pada mulanya senantiasa adalah eksistensi *saya*. Lalu ia adalah eksistensi *Anda*, eksistensi *dia*. Eksistensialisme dalam pengertian ini adalah suatu pandangan-dunia filosofis yang berangkat dari, dan berkembang di sekitar, eksistensi khusus yang secara tak terreduksikan adalah milik saya ini, eksistensi yang saya sendiri ditakdirkan menjalaninya, suka atau tidak suka.

Maka jadilah bahwa eksistensialisme Barat merumuskan dirinya melalui istilah-istilah kunci yang khas seperti "kegelisahan," "kecemasan," "kepedulian," "proyek," "kematian," "kebebasan," dan sebagainya. Dan cara berfilsafatnya, sebagaimana dicontohkan karya-karya Heidegger yang belakangan, dengan sendirinya cenderung berakhir dengan menjadi suatu ungkapan liris atas *pathos* manusiawi justru di tengah-tengah lingkungan faktual yang non-manusiawi dan tak berperikemanusiaan.

Di samping jenis filsafat ini, eksistensialisme para pemikir Iran, yang berbalut baju zirah suatu sistem konsep abstrak yang berbelit, pada pandangan pertama mungkin tampak cukup pucat, suram, dan dingin. Alih-alih nada gairah dan lirisisme yang demikian khas pada kaum eksistensialis Jerman dan Prancis, di sini kita melihat suatu pemikiran

yang abstrak dan logis yang dikembangkan dengan tenang dan sistematis dalam udara akal dan intelek yang menipis, yang tak bersangkut-paut dengan masalah keseharian hidup sehari-hari. Masalah sentral di sini bukanlah eksistensi pribadi saya atau Anda. Ia adalah eksistensi pada umumnya. Ia adalah eksistensi sebagai sesuatu yang supra-personal, universal, dan oleh karena itu, boleh jadi tampak, secara esensial berciri abstrak. Maka kita dengan mudah dapat terbawa pada kesimpulan bahwa "eksistensi" yang dibicarakan kaum eksistensialis Barat sepenuhnya berbeda dari apa yang dimaksudkan dengan kata *wujūd* dalam filsafat Iran tentang *waḥdat al-wujūd*.

Namun demikian, sebelum kita sampai pada kesimpulan tergesa-gesa mana pun menyangkut masalah ini, kita mesti menimbang kenyataan yang teramat penting bahwa, kendati segala perbedaan lahiriah ini dan yang lainnya lagi antara eksistensialisme Barat dan Timur, kedua mazhab itu sepakat satu sama lain pada satu poin esensial yang berkenaan dengan lapisan terdalam pengalaman eksistensial itu sendiri. Guna memperhatikan poin ini, kita hanya perlu menerapkan prosedur fenomenologis yang elementer, yakni *epochē*, pada apa yang telah dikembangkan para pemikir representatif kedua mazhab ini dalam bentuk teoretis.

Untuk maksud ini, marilah kita singkirkan dari eksistensialisme Barat segala faktor sekunder, dengan menempatkannya secara fenomenologis di antara tanda kurung, lalu berupaya menonjolkan struktur penglihatan atau pengalaman "eksistensi" yang paling fundamental. Marilah kita berupaya, di sisi lain, memecahkan cangkang konseptualisasi yang tampaknya tak terpecahkan, yang menyelimuti seluruh permukaan metafisika seorang Sabzawārī, lalu menembus ke kedalaman pengalaman mistik atau ʿirfānī itu sendiri, yang di atasnya berpijak jenis filsafat *waḥdat*

al-wujūd. Maka kita akan memperhatikan dengan takjub betapa dekat kedua jenis filsafat ini satu sama lain dalam struktur paling dasarnya. Sebab akan menjadi gamblang bagi kita bahwa keduanya berpangkal pada satu dan pengalaman-akar yang sama, atau penglihatan primer yang sama, tentang realitas eksistensi. Penglihatan primer ini dikenal dalam Islam sebagai *aṣālat al-wujūd*, yakni "kefundamentalan realitas eksistensi." Ia merupakan inti terdalam seluruh sistem metafisika Sabzawārī. Izinkan saya terlebih dahulu menjelaskan konsep ini dalam bahasa yang sederhana, agar kita memiliki titik tolak yang sepatutnya bagi pembahasan masalah kita.

Kita hidup di dunia ini dikelilingi sejumlah tak berhingga hal. Ada meja dan kursi. Ada gunung, lembah, batu, dan pohon. Masing-masing hal yang mengelilingi kita ini, secara filosofis atau ontologis, disebut *mawjūd*, yakni "yang-ada," "yang-adanya-demikian," "yang-bereksistensi," atau *das Seiende* dalam peristilahan Heidegger. Metafisika Aristotelian justru merupakan filsafat tentang "hal-hal" yang dipahami dalam pengertian ini. Ia berdiri di atas andaian bahwa meja, batu, gunung, dan pohon adalah hal-hal yang paling puncak nyata. Semuanya adalah realitas yang riil, semuanya adalah yang nyata secara unggul. Inilah yang secara teknis dikenal sebagai konsep Aristotelian tentang "substansi primer." Dan pandangan atas "hal-hal" sebagai substansi primer ini bersesuaian amat baik dengan akal sehat kita. Sebab akal sehat kita pun secara alami cenderung menimbang hal-hal individual yang konkret yang mengelilingi kita sebagai yang paling puncak nyata.

Metafisika Aristoteles telah mengerahkan pengaruh yang luar biasa besar atas pembentukan historis ontologi, baik Barat maupun Islam, melalui skolastisisme abad pertengahan hingga ke zaman modern. Justru tradisi ontolo-

gi Aristotelian inilah yang ditentang kaum eksistensialis Timur sekaligus Barat. Maka Heidegger pada zaman kita mencela secara terbuka dan dengan tekanan yang besar seluruh tradisi ontologis Barat karena telah secara eksklusif menaruh perhatian pada "yang-adanya-demikian," *das Seiende*, *mawjūd*, dengan sepenuhnya melupakan pentingnya secara menentukan yang mesti dilekatkan pada kata kerja kecil *adalah* yang muncul dalam frasa "yang-adanya-demikian." Yang sepatutnya menjadi tema sentral ontologi, beliau berargumen, bukanlah "yang-adanya-demikian" melainkan justru kata kerja "adalah," *das Sein*, yang tampaknya membentuk bagian yang cukup tak berarti dari frasa tersebut.

Pada dasarnya berciri sama ialah kedudukan yang diambil Jean-Paul Sartre menyangkut arti sejati kata kerja "ada." "Eksistensi" adalah istilah teknis filsafat. Dalam percakapan lumrah kita mengungkapkan gagasan yang sama dengan kata kerja "adalah." Kita berkata, umpamanya: "Langit itu biru." Namun kata kerja *adalah* ini demikian mungil. Ia sebuah kata dengan muatan semantik yang teramat miskin, sungguh demikian miskinnya sehingga ia nyaris tak memiliki makna substansialnya sendiri. Manakala kita berkata, "Langit itu biru," kata kerja *adalah* tidak memainkan peran lain selain menghubungkan predikat (biru) dengan subjek (langit). Secara rasional kita boleh jadi mengetahui bahwa kata kerja "ada" berarti "bereksistensi." Namun "eksistensi" yang kita pikirkan secara samar, atau kita bayangkan di balik kata "ada," nyaris merupakan ketiadaan: "Kepala saya kosong," demikian kata Sartre.

Namun pada kenyataannya, lanjut Sartre menegaskan, di balik kata kerja *adalah* yang tampaknya tak berdosa dan tak berarti, yang muncul dalam "Langit itu biru," tersembunyi seluruh kepenuhan eksistensi. Namun manusia lazimnya sama sekali tidak menyadari kenyataan itu. Ke-

tiadaan kesadaran ini dengan jelas ditunjukkan justru oleh bentuk proposisi "Langit itu biru," yang di dalamnya eksistensi meringkuk, boleh dikatakan, dalam bentuk terkecil yang dapat dibayangkan, yakni *adalah*, lalu tinggal dalam kegelapan di antara "langit" dan "biru." Kebenaran perkara itu, menurut Sartre, ialah bahwa dalam proposisi ini, atau dalam proposisi lain mana pun yang berstruktur logis atau gramatikal sama, justru kata kerja "adalah," dan kata kerja "adalah" semata, yang menunjuk pada realitas absolut. Artinya, hanya eksistensi, tak ada yang lain, yang merupakan realitas. Eksistensi ada di sana, kata Sartre, di sekitar kita, di dalam kita, ia adalah kita. "Saya tercekik: eksistensi menembus saya di mana-mana, melalui mata, melalui hidung, melalui mulut!" Namun demikian, eksistensi tetap tersembunyi. Kita tak dapat menggenggamnya dengan sarana lumrah mana pun.

Kesadaran akan eksistensi dalam pengertian inilah, eksistensi sebagai realitas yang paling puncak, yang merupakan titik tolak eksistensialisme modern. Penemuan atas arti apa yang sesungguhnya dimaksudkan oleh kata kerja mungil "ada" telah menjadi peristiwa yang penting secara menentukan dalam sejarah ontologi di Barat. Maka, jika Heidegger (untuk kembali kepada beliau lagi) demikian bangganya menyatakan bahwa beliau sedang menuntaskan suatu pemutusan revolusioner dengan seluruh tradisi ontologis filsafat Barat, yang sebanding pentingnya dengan revolusi Kopernikan Kant, hal itu disebabkan oleh keyakinannya bahwa beliau, dari semua filsuf Barat, akhirnya telah menemukan kunci baru bagi suatu ontologi yang autentik melalui penemuannya atas arti "eksistensi," *das Sein*, sebagai yang dibedakan dari "yang-ada," *das Seiende*.

Namun menarik untuk diamati bahwa pemutusan revolusioner dengan tradisi ontologi Aristotelian, yang dipandang Heidegger sebagai sesuatu yang tak berpreseden,

sudah lama sekali dituntaskan dalam Islam oleh para filsuf mazhab *waḥdat al-wujūd*, yang di sini akan saya sebut secara sementara sebagai kaum eksistensialis Iran.

Kaum eksistensialis Iran memulai dengan menganalisis segala hal konkret yang dijumpai di dunia menjadi dua komponen konseptual yang mendasar: kuiditas dan eksistensi. Tak ada apa pun di dunia yang tak dapat dianalisis menjadi kedua komponen ini. Andaikan umpamanya di hadapan kita ada sebuah gunung. "Gunung" itu berbeda dari "laut." Ia berbeda dari "meja," "manusia," atau apa pun yang lain. "Gunung" berbeda dari segala hal lain karena ia memiliki esensinya sendiri, yang boleh kita sebut "sifat-menjadi-gunung" dan yang tidak menjadi milik apa pun selain gunung. "Sifat-menjadi-gunung" ini secara teknis disebut "kuiditas" gunung. Pada saat yang sama, gunung ini ada di sini, hadir bagi kita, menjadikan dirinya tampak ke mata kita. Kehadiran aktual gunung di sini dan kini inilah yang disebut "eksistensi"-nya. Maka segala sesuatu di dunia secara ontologis mesti dipahami sebagai paduan antara suatu kuiditas dan eksistensi. Sebuah gunung yang secara aktual ada, umpamanya, adalah paduan antara sifat-menjadi-gunung dan kehadiran aktualnya di sini dan kini. Melalui sifat-menjadi-gunung (yang merupakan kuiditasnya), gunung itu dibedakan dari segala hal lain seperti kursi, meja, sungai, dan lembah. Melalui "eksistensi"-nya, ia ada di sini di hadapan kita, menjadikan dirinya tampak ke mata kita.

Namun demikian, analisis ini hanya dan secara eksklusif berkenaan dengan struktur konseptual hal-hal. Ia hanya memberi tahu kita bahwa pada tataran analisis konseptual, hal-hal tersusun dari dua faktor, kuiditas dan eksistensi. Ia tidak mengatakan sesuatu yang pasti tentang struktur pra-konseptual realitas sebagaimana ia sungguh adanya di dunia lahiriah, sebelum kita mulai menganalisisnya dengan

konsep-konsep jadi kita.

Secara ringkas, kaum eksistensialis Iran mengambil kedudukan bahwa dalam tatanan hal-hal yang pra-konseptual, yang sungguh nyata adalah eksistensi, dan hanya eksistensi. Eksistensi adalah satu-satunya Realitas yang absolut dan mencakup segala, yang berjalan menembus seluruh alam semesta. Atau lebih tepatnya, seluruh alam semesta tak lain adalah realitas eksistensi. Segala yang disebut kuiditas tak ubahnya bayangan yang dilemparkan Realitas absolut ini seraya ia terus-menerus membentangkan dirinya. Kuiditas-kuiditas itu tak lain adalah modifikasi batin atau bentuk fenomenal yang di bawahnya Realitas absolut menyingkapkan dirinya dalam dimensi empiris pengalaman manusia yang dicirikan oleh batasan ruang dan waktu.

Menurut pandangan ini, kita tak boleh memahami proposisi "Gunung itu ada" untuk berarti (sebagaimana tentu akan dilakukan Aristoteles) bahwa suatu hal, suatu substansi primer bernama "gunung," yang memiliki kuiditas "sifat-menjadi-gunung," memang ada di sini. Proposisi itu pada kenyataannya tak lain berarti bahwa eksistensi, yang merupakan Realitas yang paling puncak dan yang merupakan Yang-Tak-Tentu yang absolut, di sini dan kini sedang memanifestasikan dirinya dalam suatu bentuk khusus pembatasan-diri atau penentuan-diri yang disebut "gunung." Segala sesuatu dengan demikian adalah suatu modifikasi batin yang khusus dari Realitas absolut.

Namun demikian, pandangan atas hal-hal semacam itu jelas bertentangan dengan akal sehat kita. Tidak seperti metafisika Aristotelian, yang tak lebih dari perluasan atau penguraian filosofis atas pandangan lumrah menurut akal sehat tentang hal-hal, kedudukan yang diambil kaum eksistensialis Iran terletak jauh di seberang jangkauan intelek yang bersahaja dari seorang manusia biasa. Misteri kebenaran ontologis yang absolut tersingkap kepada kes-

adaran manusia hanya manakala ia kebetulan berada dalam keadaan spiritual yang terangkat secara tak lazim, manakala ia mabuk oleh anggur pengalaman ʿirfānī.

Sejak kurun-kurun paling awal perkembangan filsafat di Iran, metafisika dan mistisisme ditempatkan dalam hubungan yang tak terpisahkan satu sama lain. Sedini abad kedua belas, Suhrawardī (1155–1191 M) memberikan rumusan yang pasti bagi cita-cita yang mesti dikejar secara sadar oleh para filsuf sekaligus para mistikus, yakni cita-cita tentang penyatuan organik antara pelatihan spiritual dan pemikiran konseptual yang paling ketat, dengan menyatakan bahwa sebuah filsafat yang tidak berpuncak pada pengalaman langsung akan Realitas absolut tak lain hanyalah sebuah pelipur yang sia-sia, sementara sebuah pengalaman mistik yang tidak berpijak pada pelatihan intelektual yang ketat senantiasa mudah merosot menjadi penyimpangan belaka.

Sikap yang persis sama diambil terhadap masalah ini oleh seorang teosof agung lain dari kurun yang sama, Ibn ʿArabī (1165–1240 M), yang datang ke Timur dari Spanyol. Sejak itu cita-cita ini menegakkan dirinya sebagai suatu tradisi yang terkukuhkan dengan mantap di Iran dan telah melahirkan banyak pemikir terkemuka. Sabzawārī adalah wakil tradisi spiritual ini pada abad kesembilan belas.

Sabzawārī nyatanya seorang maestro mistisisme yang berbakat luar biasa, yang pada saat yang sama sanggup berfilsafat dengan cara yang secara ketat logis. Sistem metafisis yang beliau kembangkan dalam karya utamanya (*Sharḥ-e Manẓūma*) menyingkapkan pertama-tama dan terutama aspek budinya yang belakangan ini, yakni kemampuan logis dan rasionalnya, hingga derajat sedemikian rupa sehingga seorang pembaca yang lalai mungkin bahkan tidak memperhatikan bahwa ini adalah karya seorang maestro misti-

sisme. Namun tidaklah begitu sukar untuk melihat, berdenyut persis di bawah permukaan, pengalaman ʿirfānī yang hidup tentang realitas eksistensi. Nyatanya, seluruh sistem metafisikanya tak lain hanyalah penguraian filosofis atau konseptual atas penglihatan asali tentang eksistensi, yakni Realitas yang secara absolut absolut seraya ia terus-menerus membentangkan diri, memodifikasikan dirinya tahap demi tahap menjadi bentuk-bentuk fenomenal yang beraneka ragam secara tak berhingga, yang, sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, secara teknis dikenal sebagai kuiditas.

Kedudukan *aṣālat al-wujūd*, "kefundamentalan realitas eksistensi," dari kaum eksistensialis Iran menyuguhkan kemiripan yang mencolok dengan kedudukan yang diambil eksistensialisme Barat modern menyangkut penglihatan fundamental atas realitas eksistensi. Tentu saja, eksistensialisme Barat merupakan gejala yang cukup baru, sementara filsafat Iran tentang *waḥdat al-wujūd* memiliki di belakangnya suatu tradisi berumur berabad-abad. Tak mengherankan bahwa eksistensialisme Barat tidak memiliki kesempurnaan konseptual yang sistematis yang mencirikan filsafat Iran. Namun demikian, justru karena kekasaran dan kesegarannya itu, ia menyingkapkan kepada kita secara telanjang kodrat sesungguhnya dari pengalaman asali tentang eksistensi, yang tetap tersembunyi di bawah permukaan pemikiran konseptual dalam sistem metafisis seorang Sabzawārī.

Jean-Paul Sartre, umpamanya, telah memberi kita sebuah pemerian yang hidup secara mengerikan tentang pengalaman eksistensial dalam novel filosofisnya, *La Nausée*. Suatu hari Roquentin, tokoh utama novel itu, mendapati dirinya di taman, duduk di sebuah bangku. Sebatang pohon berangan yang besar ada di sana persis di depannya, dengan akarnya yang berbonggol terbenam ke dalam tanah di bawah bangku. Ia berada dalam keadaan ketegangan spiri-

tual yang luar biasa, suatu keadaan yang sebanding dengan apa yang kerap dialami dalam beragam tradisi mistik setelah suatu kurun pelatihan yang terpusat dan panjang. Tiba-tiba, sebuah penglihatan berkelebat dalam budinya. Kesadaran lumrah akan hal-hal individual yang konkret dan objektif lenyap. Dunia keseharian yang akrab dengan segala isinya yang berdiri sendiri secara kokoh runtuh berkeping-keping di bawah matanya. Yang ada di depannya tak lagi merupakan "akar" sebatang pohon. Tak lagi ada substansi apa pun bernama "pohon berangan." Segala kata lenyap; segala nama yang selama ini telah dicoret-coretkan di mana-mana oleh kebiasaan kebahasaan memudar, dan bersama semuanya itu memudar pula arti hal-hal, cara pemakaiannya, kaitan konseptualnya. Sebagai gantinya, Roquentin hanya melihat gumpalan-gumpalan yang lunak dan mengerikan, sesuatu seperti adonan, dalam ketakteraturan yang total, telanjang dalam ketelanjangan yang mengerikan dan cabul. Di sini ia sedang menyaksikan eksistensi itu sendiri.

Amatlah penting untuk memperhatikan bahwa dalam melukiskan pengalaman eksistensialnya, yakni perjumpaan pertamanya dengan "adonan segala hal," ia mengatakan bahwa "segala kata lenyap." Segala kata lenyap, artinya, segala nama yang hingga saat itu telah memilah-milah segala hal satu dari yang lain sebagai sekian banyak substansi yang mandiri, tiba-tiba luruh dan sirna dari kesadarannya. Dalam peristilahan khusus filsafat Iran, peristiwa ini dapat dengan jitu dilukiskan dengan mengatakan bahwa kuiditas-kuiditas kehilangan, di depan matanya sendiri, kepadatan atau realitasnya yang seolah kokoh, lalu mulai menyingkapkan kodratnya yang *iʿtibārī*, yakni kefiktifannya yang asali. Kuiditas-kuiditas itu, "sifat-menjadi-pohon-berangan," "sifat-menjadi-pohon," "sifat-menjadi-akar," dan sebagainya, yang dikukuhkan oleh bentuk-bentuk kebahasaan ini, se-

lama ini telah membentuk, boleh dikatakan, sebuah layar penyekat antara dirinya dan penglihatan langsung akan eksistensi yang meresapi segala. Hanya manakala rintangan-rintangan ini disingkirkan barulah realitas eksistensi menampak telanjang ke mata manusia. Justru di atas penglihatan yang tak lazim atas "adonan" hal-hal semacam inilah eksistensialisme, entah Timur atau Barat, berpijak.

Pada bagian yang mendahului, saya telah berupaya menyingkapkan intuisi ontologis yang paling fundamental yang tampaknya mendasari eksistensialisme kontemporer Barat sekaligus jenis filsafat Iran tentang *waḥdat al-wujūd*. Sungguh menarik untuk dicatat bahwa suatu intuisi ontologis yang identik merupakan landasan dan titik tolak segala kegiatan berfilsafat bagi kedua bentuk eksistensialisme ini.

Tak kurang menariknya untuk diamati bahwa, dengan berangkat dari penglihatan tentang eksistensi yang pada dasarnya identik, para filsuf kedua mazhab itu, yang satu di Timur dan yang lain di Barat, telah melahirkan dua jenis filsafat yang nyaris sepenuhnya berbeda satu sama lain. Namun tak mengherankan. Sebagaimana telah saya catat pada awal tadi, eksistensialisme Barat adalah anak zaman kita yang khusus ini, yang di dalamnya perkembangan teknologi yang berlebihan telah melahirkan, dan sedang benar-benar melahirkan, guncangan yang paling dahsyat dalam kehidupan manusia; suatu zaman yang di dalamnya kehidupan manusia itu sendiri berada dalam bahaya yang mengancam untuk dicekik dan disesakkan oleh produk otak manusia itu sendiri. Selain itu, kebanyakan eksistensialis terkemuka secara terbuka mengaku ateis.

Sebaliknya, filsafat *waḥdat al-wujūd* berutang kelahiran dan pembentukannya pada keadaan historis yang sama sekali berbeda. Ia adalah produk zaman yang telah lampau, produk suatu tradisi spiritual yang panjang, yang

ditopang oleh latar belakang keagamaan yang kentara. Ini, tentu saja, tak sepatutnya diambil untuk berarti bahwa kaum eksistensialis Iran senantiasa hidup dalam atmosfer spiritualitas yang tenteram. Daftar panjang para martir saja sudah dengan fasih membuktikan kenyataan bahwa mereka pun mesti melewati krisis yang paling dahsyat, bahwa mereka mesti menghadapi kesulitan yang putus asa yang mengepung zaman mereka. Namun kegentaran eksistensial mereka (dalam pengertian kata itu menurut penerimaan Barat kontemporer) tidak memengaruhi dengan cara yang esensial mana pun produk kegiatan berfilsafat mereka. Filsafat pada zaman itu belum demikian terlibat secara vital dalam masalah keseharian hidup sehari-hari. Sebab, dalam berfilsafat, mata para filsuf dengan tegas diarahkan pada tatanan hal-hal yang kekal.

Sudah gamblang bahwa masing-masing dari kedua jenis eksistensialisme itu memiliki kekuatan dan kelemahannya sendiri yang khas, dari sudut pandang fungsi yang mesti dijalankan filsafat dalam situasi intelektual dunia dewasa ini. Eksistensialisme Barat akan memiliki banyak hal untuk dipelajari dari padanan Timurnya, sebagai cara mengatasi nihilisme kebudayaan yang ke arahnya Barat tampak tertarik secara tak tertahankan di bawah kuasa mekanisasi kehidupan yang menghancurkan.

Namun filsafat Timur, pada bagiannya, tampaknya tidak sanggup mempertahankan nilai-nilai spiritualnya di hadapan masalah-masalah mendesak yang secara alami timbul dari keaktualan zaman kita. Jika ia hendak tetap sebagaimana adanya ia pada masa silam, ia akan mendapati dirinya sama sekali tak berdaya di hadapan aneka masalah kontemporer kita. Sebab teknologi tak lagi merupakan gejala Barat dan sedang dengan cepat meluaskan kekuasaannya atas seluruh dunia. Dan situasi aktual ini sedang menciptakan

masalah historis yang tak terhitung banyaknya, yang belum pernah dihadapi umat manusia sebelumnya dalam sejarah. Filsafat seorang Sabzawārī, jika dibiarkan tak tersentuh dalam bentuknya yang abad-pertengahan, tampaknya tak lagi berada dalam kedudukan untuk menangani masalah-masalah baru ini.

Sudah menjadi keyakinan saya bahwa telah tiba saatnya kita mesti mulai mengerahkan upaya untuk menghidupkan kembali energi kreatif yang terkandung dalam jenis filsafat ini, sedemikian rupa sehingga ruhnya dapat dibangkitkan kembali dalam bentuk suatu pandangan-dunia filosofis yang baru, yang cukup perkasa dan cukup hidup untuk menangani masalah-masalah baru yang khas bagi zaman historis baru yang baru saja kita masuki. Demikianlah, kiranya, tugas intelektual yang dibebankan kepada kita. Dan dalam perjalanan menunaikan tugas ini, kita orang Timur akan dan mesti belajar pelajaran berharga dari cara eksistensialisme Barat kontemporer bergulat menyelesaikan masalah eksistensi manusia justru di tengah-tengah struktur masyarakat modern yang menirmanusiakan dan telah dinirmanusiakan. Saya percaya, hanya melalui kolaborasi intelektual semacam inilah konvergensi filosofis antara Timur dan Barat yang demikian diharapkan itu akan teraktualkan.

APENDIKS
DAFTAR ISTILAH TEKNIS

Daftar ini memuat istilah teknis asing yang dipakai di sepanjang tujuh esai dalam buku ini, beserta padanan Indonesia yang dipakai penerjemah secara konsisten. Angka dalam kurung siku menunjukkan bab tempat istilah itu muncul. Judul karya yang dikutip tidak dimasukkan, kecuali bila judul itu sendiri berfungsi sebagai istilah. Ungkapan dan diktum yang dibahas Izutsu sebagai satuan utuh dikumpulkan tersendiri pada bagian F.

Transliterasi Arab dan Persia mengikuti sistem IJMES: vokal panjang ditandai makron (ā ī ū), konsonan emfatik ditandai titik bawah (*ḥ ḍ ṣ ṭ ẓ*), ʿayn ditulis ʿ dan hamzah ditulis ʾ. Istilah Sanskerta, Tionghoa (Wade-Giles), dan Jepang dipertahankan dalam transliterasi Izutsu sendiri. Bentuk jamak Arab dicantumkan pada entri tunggalnya bila keduanya dipakai.

A. Istilah Arab dan Persia

abadī, abadi, tanpa akhir [5]
abadiyya, keabadian, ketanpaakhiran ke arah masa depan [5]
ʿadam, ketiadaan, yang tiada; ketakadaan sebagai lawan eksistensi [1, 2, 6]
ʿadam-e aṣlī, ketiadaan asali, keadaan sebelum penentuan eksistensial [2]
ʿadamiyyat-e aṣlī, ketiadaan yang fundamental, teranyam dalam struktur hal fenomenal [2]
afkār rakīkah, pemikiran yang rapuh [1]
aḥadiyya, Keesaan absolut; eksistensi tanpa artikulasi apa pun [2, 3]
ahl-e ẓāhir, orang-orang lahiriah, mereka yang hanya melihat permukaan Realitas [1]

ʿālam-e ṣaghīr, mikrokosmos, manusia sebagai dunia kecil [2]
ʿālim, yang mengetahui, subjek pengetahuan; juga pemikir rasional [4, 5]
anā al-ḥaqq, "Aku adalah Yang Mutlak," ucapan al-Ḥallāj [2, 4]
ʿaql ḍaʿīf, intelek yang lemah [1]
ʿaraḍ, aksiden, sifat yang melekat pada substansi [1]
ʿaraḍiyyat al-wujūd, keaksidenan eksistensi, tesis yang dinisbahkan kepada Ibn Sīnā [1]
arbāb-e sukr, kaum kemabukan, mistikus yang berbicara dalam keadaan ekstase [2]
ʿarḍ, lebar, tatanan horizontal (a-temporal) [4]
ʿārif, gnostik, yang mengenal melalui penyaksian langsung [5, 6]
asad, singa; bersama layth dipakai sebagai contoh sinonim [4]
aṣālat al-māhiyya, kefundamentalan kuiditas [3]
aṣālat al-wujūd, kefundamentalan realitas eksistensi [7]
aṣlī, fundamental, asali [2]
asmāʾ wa-ṣifāt, nama dan sifat ilahi [1, 3]
aṭwār, ranah-ranah, gradasi wilayah ontologis [5]
ʿawāmm, orang kebanyakan [1]
aʿyān thābita / al-aʿyān al-thābita, arketipe-arketipe abadi, model ontologis dalam Kesadaran ilahi [2, 3]
ʿayn, mata; mata air; esensi (contoh polisemi) [4]
ʿayn al-baṣīra, mata penglihatan spiritual [2]
ʿayn al-maʿrifa, mata kognisi gnostik [4]
az bī-khudī, karena ketiadaan-diri [2]
azalī, azali, tanpa permulaan [5]
azaliyya, keazalian, ketanpapermulaan ke arah masa lalu [5]
baqāʾ, ketetapan, tinggal tetap di dalam dan bersama Realitas [1, 2, 3, 5]
barzakh, tahap perantara; manusia sebagai batas cahaya dan kegelapan [2]
bāṭil, tak-nyata, palsu [1, 2]
bāṭin, batin, aspek Yang Mutlak yang menyembunyikan diri [1, 3]
bāṭinī, esoterik, penafsiran batin [6]
bidāyat-e nūr-e rūz-e waḥdat, awal cahaya siang kesatuan [2]

bi-sharṭ lā, eksistensi sebagai yang tersyaratkan secara negatif [3]
bi-sharṭ shayʾ, eksistensi sebagai yang tersyaratkan oleh menjadi-sesuatu [3]
buʿd, kejauhan (dari Tuhan) [4]
dharra, zarah, atom [5]
dhāt, realitas diri, hakikat [5]
dhāt Allāh, Esensi Tuhan itu sendiri [3]
dhāt al-wujūd, eksistensi-itu-sendiri dalam kemurnian absolutnya [3]
dhawq, pencicipan, pengetahuan melalui rasa langsung [1]
dhawū al-ʿaql, orang-orang akal [1]
dhawū al-ʿaql wa-al-ʿayn, orang-orang akal sekaligus intuisi [1]
dhawū al-ʿayn, orang-orang intuisi [1]
dhū al-ʿaynayn / dhū ʿaynayn, manusia bermata dua, yang melihat kesatuan dan kemajemukan sekaligus [1, 3]
dīde-ye bāṭin, mata batin [2]
fanāʾ, peleburan, penihilan total kesadaran-ego [1, 2, 3, 5]
fanāʾ baʿda al-baqāʾ, peleburan setelah ketetapan [2]
fanāʾ-ye fanāʾ, peleburan atas peleburan [1]
faqd sharṭ, ketiadaan syarat (yang diperlukan) [5]
farq, pemisahan, pandangan yang membedakan hal-hal [1, 2]
farq baʿd al-jamʿ, pemisahan setelah penyatuan [1]
farq thānī, pemisahan kedua [1]
fayḍ, pancaran, limpahan metafisis [1, 6]
fayḍ aqdas, pancaran mahasuci [3]
fayḍ muqaddas, pancaran suci [3]
ghāyat al-tashābuh, puncak ekuivokasi [4]
ghayb, Misteri, yang tersembunyi [3]
ghayb al-ghuyūb, Misteri segala Misteri [3]
ghayr, yang lain, selain Yang Mutlak [2, 3]
ḥabs kardan, pembelengguan, penahanan hal pada eksistensi [6]
ḥāḍir li / ḥāḍir maʿa, hadir bagi / hadir beserta [5]
ḥādith, yang berpermulaan, yang tercipta dalam waktu [5]
ḥaqīqa (jamak ḥaqāʾiq), realitas, hakikat [2, 3]
ḥaqīqa nūrāniyya, realitas yang bercahaya [2]
ḥaqq, Yang Nyata, Realitas absolut; kebenaran [2, 3]

ḥarakah jawhariyya, gerak dalam substansi (Mullā Ṣadrā) [6]
hastī-ye muṭlaq, eksistensi absolut [2]
ḥawal, penyakit mata yang membuat satu objek tampak ganda [1]
ḥijāb, tabir, hijab [2]
Ḥikmah Qalbiyya, pengetahuan esoterik yang berkaitan dengan hati [6]
ḥikmat, hikmah, filsafat teosofis Iran [4, 6]
ḥubb, cinta, prinsip penggerak manifestasi-diri [3]
ḥuḍūr, kehadiran [1]
huwiyya, ke-Dia-an, aspek-Dia Yang Mutlak [6]
iḍāfa, relasi [3]
iḍāfa ishrāqiyya, relasi iluminatif [3, 4]
ījād, penciptaan, pengadaan [5]
ijmāl, pengerutan yang menyeluruh [1]
ʿilla mūjida, sebab yang memberi eksistensi [5]
ʿilm, pengetahuan [3, 4]
imkān, kemungkinan ontologis [6]
imkān dhātī, kemungkinan ontologis yang esensial [6]
inbisāṭ al-wujūd, pembentangan eksistensi [3]
infitāḥ ʿayn al-baṣīra, terbukanya mata penglihatan spiritual [4]
insān kāmil, Manusia Sempurna [6]
ʿirfān, gnosis, filsafat mistik Islam [6]
ʿirfānī, gnostik, bersifat ʿirfani [6, 7]
ishrāq, penyinaran, iluminasi [1]
ishrāqī, iluminasionis, mazhab Suhrawardī [2]
ishtirāk-e lafẓī, homonimi, kesamaan lafal dengan makna berbeda [7]
istiʿdād, kesiapsediaan, kapasitas menerima eksistensi [5]
istidlāl, penalaran diskursif, pembuktian [2]
iʿtibārī, rekaan, bersifat fiktif dan tak fundamental [2, 3, 7]
iʿtibāriyya, kesifat-rekaan, ketaknyataan paling puncak eksistensi [2]
iṭlāq, keabsolutan, ketakbersyaratan [1]
ittiḥād al-ʿālim wa-al-maʿlūm, penyatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui [1]
jabarūt, dataran Ketuhanan yang murni [4]

jamʿ, penyatuan, pengumpulan [1, 2]
jamʿ al-jamʿ, penyatuan atas penyatuan [1]
jāmiʿ, mencakup segala [6]
jāmiʿ ṣifāt al-wujūd, mencakup segala sifat eksistensi [6]
kamālāt, kesempurnaan-kesempurnaan eksistensial [1]
kamālāt dhātiyya, kesempurnaan-kesempurnaan esensial [3]
kashf / mukāshafah, penyingkapan tabir, pengalaman terbukanya hijab [1, 2, 3]
khalq, penciptaan; makhluk [2, 3, 6]
khalq jadīd, penciptaan yang tiada henti, penciptaan yang senantiasa baru [5, 6]
khalqiyya, kemakhlukan [3]
khawāṣṣ, orang-orang pilihan [1]
khawāṣṣ al-khawāṣṣ, orang pilihan dari segala orang pilihan [1]
lā bi-sharṭ, tak-tersyaratkan [3]
lā bi-sharṭ maqsamī, eksistensi sebagai yang secara absolut tak-tersyaratkan [1, 3]
lā bi-sharṭ qismī, eksistensi sebagai yang secara nisbi tak-tersyaratkan [3]
lā-shayʾ, bukan-sesuatu, ketiadaan [2, 4]
layth, singa; bersama asad dipakai sebagai contoh sinonim [4]
maʿa, beserta [5, 6]
maʿdūm, yang tiada [4, 5, 6]
māhiyya (jamak māhiyyāt), kuiditas, esensi yang menjawab "apa itu" [1, 2, 3]
maʿiyya / maʿiyyat Allāh, kebersertaan, ketakterpisahan Tuhan dari segala hal [4, 5, 6]
majmūʿ al-aʿrāḍ, keseluruhan yang tersusun dari aksiden [6]
malakūt, alam malakut, dunia ketakmaterian [4]
maʿlūm, yang diketahui, objek pengetahuan [4]
maʿnā, Sesuatu, makna [5]
mashīʾa, kehendak [5]
matlaʿ al-fajr, kemunculan cahaya pertama fajar [2]
mawjūd, yang-ada, yang bereksistensi [3, 4, 5, 6, 7]
maẓāhir, bentuk-bentuk manifestasi [3]
muḥāl al-wujūd, mustahil ada [5]
muḥāl bi-dhāti-hi, yang mustahil pada dirinya sendiri [5]

muḥāl bi-ghayri-hi, yang mustahil karena sesuatu yang lain [5]
mulk, dunia materi dan indra [4]
mumkin bi-dhāti-hi, yang mungkin pada dirinya sendiri [5]
mumkin (jamak mumkināt), yang mungkin, yang tidak niscaya ada [1, 2, 5, 6]
muqābala, keberhadap-hadapan [4, 5]
muwaḥḥidūn, kaum pengesa, penganut monoteisme [3]
nafas raḥmānī, napas Yang Maha Pengasih, kegiatan kreatif yang tiada henti [3, 6]
nafs, diri, jiwa [6]
nihāyat-e ẓulmat-e shab, ujung kegelapan malam [2]
nīm, separuh [4]
nisba, relasi [4, 5, 6]
nisba mā, suatu relasi tertentu [5]
nīstī-ye muṭlaq, ketiadaan absolut [2]
nūr, cahaya [1, 2, 4]
nūr al-wujūd, cahaya eksistensi [6]
nūr al-wujūd al-azalī, cahaya Eksistensi yang azali [5]
nūr fī al-bāṭin, cahaya batin [5, 6]
nūr-e muṭlaq, cahaya absolut [2]
nūr-e siyāh, Cahaya Hitam [2]
nūr-e wujūd, cahaya eksistensi [2]
qadīm, pra-kekal, tanpa permulaan [5]
qalb, hati sebagai organ spiritual [6]
qalb al-ʿārif, hati sang gnostik, hati spiritual [6]
q-l-b, akar konsonan yang menyatukan qalb dan taqallub [6]
qudra, Kuasa (Ilahi), daya [5]
qurb, kedekatan (dengan Tuhan) [4]
raḥma, Rahmat [3]
raḥma wujūdiyya, rahmat eksistensial [1]
rawābiṭ maḥḍa, keterhubungan belaka, relasi murni [3]
rawzana ilā ʿālam al-malakūt, jendela ke arah alam malakut [4]
rutba, peringkat ontologis [5]
sarayān al-wujūd, peresapan eksistensi [3]
sawād-e aʿẓam, kehitaman yang tertinggi [2]
shab-e roushan miyān-e rūz-e tārīk, malam yang terang di tengah siang yang gelap [1, 2]

shakhṣ, individu, pribadi [2]
shaʾn (jamak shuʾūn), urusan, modus wujud yang batiniah [1]
sharṭ, syarat ontologis [5]
shuhūd, penyaksian batin [1]
ṣibyān, anak-anak kecil (kiasan bagi yang belum tercerahkan) [6]
sirr-e tajalliyāt, rahasia manifestasi-diri Ilahi [2]
siyāhī, kehitaman [2]
siyāh-rūʾī, kehitaman-wajah, kenegatifan hal fenomenal [2]
subḥānī, "Mahasuci aku," ucapan Bāyazīd Basṭāmī [4]
taʿayyun, penentuan [2]
taʿayyun awwal, penentuan-diri pertama [3]
tabaddul al-ʿālam maʿa al-anfās, dunia bertransformasi bersama setiap embusan napas [6]
tafakkur, berpikir dalam pengertian teosofis [2]
tafṣīl, pembentangan yang konkret [1]
tajallī (jamak tajalliyāt), manifestasi-diri Yang Mutlak [1, 2, 3, 6]
takhlīṣ, penyucian budi dari selain Yang Mutlak [1]
taqallub, transformasi hati yang tiada henti [6]
taqallub al-qalb, transformasi hati [6]
taqyīd, penentuan, pembatasan [1]
tārīkī-ye kathrat, kegelapan kemajemukan [2]
taṣawwuf, tasawuf [5]
tashābuh, ekuivokasi, penggunaan kata berdimensi ganda [4, 5]
tashakhkhuṣ, pengindividuan [2]
tawḥīd, penyatuan, pemusatan budi; monoteisme [1]
tawḥīd wujūdī, penyatuan eksistensi [1]
ṭawr al-ʿaql, ranah akal [4, 5, 6]
al-ṭawr alladhī baʿda al-ʿaql, ranah yang datang setelah akal [4]
ṭawr warāʾa al-ʿaql, ranah di seberang akal [4, 5, 6]
ṭūl, panjang, tatanan vertikal (temporal) [4]
waḥdat al-wujūd, kesatuan atau keesaan eksistensi [1, 2, 3, 5, 7]
wāḥidiyya, Kesatuan; eksistensi dengan artikulasi batin [2, 3]
wajh, wajah [4]
wajh Allāh, Wajah Tuhan [5, 6]
wajh-e hastī, wajah eksistensi [2]
wajh-e nīstī, wajah ketakadaan [2]
walī, wali, kekasih Tuhan [6]

waqt mawhūm, waktu khayali [6]
wujūd iʿtibārī, eksistensi rekaan [3]
wujūd majāzī, eksistensi metaforis atau pinjaman [3]
wujūd (Persia hastī), eksistensi, tindakan bereksistensi [1, 2, 3, 7]
yanbūʿ-e wujūd, mata air eksistensi [4, 6]
ẓāhir, lahir, aspek Yang Mutlak yang menyingkapkan diri [1, 3]
ẓāhirī, eksoterik, penafsiran lahir [6]
zamānī, temporal, terikat waktu [4]
ẓarf al-ḥaraka, wadah gerak [5]
ẓill, bayangan [1, 2]
ẓuhūr nūr fī al-bāṭin, munculnya cahaya di batin [4]
ẓulmah, kegelapan [2]

B. Istilah Sanskerta

adhyāsa, pelapisan-di-atas, penumpangan bentuk ilusif atas Brahman [1, 3]
avidyā, ketidaktahuan kosmis [1, 3]
dvi-rūpa Brahma, Brahman yang berlipat dua [3]
jagan mithyā, dunia adalah palsu [1]
māyā, daya pengkondisian-diri Yang Mutlak [1, 3]
nāma-rūpa, nama dan bentuk [1, 3]
nirguṇa Brahman, Brahman yang tanpa sifat [1, 3]
nirvana, nirwana, pemadaman [3]
parabrahman, Brahman Yang Tertinggi [1]
parameśvara, Tuhan yang tertinggi [1]
saguṇa Brahman, Brahman yang bersifat [3]
saṃsāra, kelahiran dan kematian, lingkaran kesekejapan [3]
Sat, wujud, eksistensi murni [3]
sat-kārya-vāda, doktrin bahwa akibat sudah termuat dalam sebabnya [3]
śūnyatā, kehampaan [1]
svabhāva, kodrat-diri [1]
tathāgata-garbha, Perbendaharaan Yang Mutlak [3]
tathatā, kedemikianan [3]
vyāvahārika, realitas nisbi pada tataran empiris [3]

C. Istilah Tionghoa (Wade-Giles)

chên ju, sungguh-demikian, padanan Tionghoa bagi tathatā [3]

Chung miao chih mên, Gerbang berjuta keajaiban [3]
hsüan chih yu hsüan, Misteri segala Misteri [1, 3]
hun tun, kekacauan, ketakterpilahan asali [1, 3]
jan fa, hal-hal pencemaran [3]
tai chi, Puncak Tertinggi [1, 3]
tao, Jalan [1, 3]
tê, keutamaan [1]
wu, ketakadaan [1]
wu chi, Yang-Tanpa-Puncak [1, 3]
wu wu / wu-wu-wu, ketak-tak-adaan; negasi berlapis atas wujud [1, 3]

D. Istilah Jepang

datsu raku shin jin, budi-dan-tubuh-yang-telah-gugur [1]
dharma-posisi (hō-i), kedudukan ontologis suatu hal [6]
ji-ji-muge-hokkai, dimensi interpenetrasi timbal balik yang tak terhalang di antara segala hal [2]
nikon, Kini yang nirwaktu [6]
shin jin datsu raku, gugurnya budi-dan-tubuh [1]
shinnyo, kedemikianan (bacaan Jepang bagi chên ju) [3]

E. Istilah Latin, Yunani, dan Eropa Modern

actus essendi, tindakan bereksistensi (Latin) [1, 3]
aspect-blindness, kebutaan-aspek (Wittgenstein, Inggris) [1]
coincidentia oppositorum, keberimpitan hal-hal yang bertentangan (Latin) [1, 2]
das Seiende, yang-ada (Jerman, Heidegger) [7]
das Sein, eksistensi, ada (Jerman, Heidegger) [7]
ens, yang-ada (Latin) [3]
ens in alio, sesuatu yang berada di dalam sesuatu yang lain (Latin) [1]
eo ipso, dengan sendirinya (Latin) [2]
epochē, penundaan penilaian, prosedur fenomenologis (Yunani) [7]
existence, eksistensi (Inggris dan Prancis) [7]
Existenz, eksistensi (Jerman) [7]
hic et nunc, di sini dan kini (Latin) [6]
locus, tempat, wadah (Latin) [1, 3, 6]
Magister Maximus, Guru Teragung, gelar Ibn ʿArabī (Latin) [5,

6]
pathos, gairah, penderitaan (Yunani) [7]
qua, sejauh ia, dalam kapasitasnya sebagai (Latin) [1, 2, 3, 4, 5, 6]
seeing as, melihat-sebagai (Wittgenstein, Inggris) [1]
universalia ante res, universalia mendahului hal-hal (Latin) [3]

F. Ungkapan dan Diktum Kunci

Ādamī do chīz ast, "Manusia tersusun dari dua bagian" (Persia) [4]
Bal hum fī labsin min khalqin jadīd, "Sebaliknya, mereka berada dalam kebingungan yang sangat menyangkut suatu penciptaan baru" (Q. 50:15) [6]
Brahma-pratyaya-santatir jagat, "Dunia adalah rangkaian kognisi yang bersinambung tentang Brahman" (Śaṅkara) [1]
dar har ān dar khalq-e jadīd-and, "pada setiap saat mereka berada dalam penciptaan yang baru" (Lāhījī) [6]
ʿilm-e azal be-juzʾiyyāt-e ʿālam muḥīṭ nīst, "Pengetahuan Yang Azali tidak mencakup hal-hal partikular dunia" (Hamadānī) [4]
inna al-ʿālam kulla-hu majmūʿ aʿrāḍ, "Dunia dalam keseluruhannya adalah keseluruhan yang tersusun dari aksiden" (Ibn ʿArabī) [6]
inna al-ʿaraḍ lā yabqā zamānayn, "Tak ada aksiden yang tetap ada selama dua satuan waktu" (Asyʿariyah) [6]
Inna li-Llāh sabʿīn alf ḥijāb min nūr wa-ẓulmah, "Sesungguhnya Allah terhijab di balik tujuh puluh ribu tabir cahaya dan kegelapan" (hadis) [2]
kāna Allāh wa-lam yakun maʿa-hu shayʾ, "Tuhan ada, dan tiada sesuatu pun bersama-Nya" [3]
kullu shayʾin hālikun illā wajha-hu, "Segala sesuatu binasa kecuali Wajah-Nya" (Q. 28:88) [6]
kuntu kanzan makhfiyyan, fa-aḥbabtu an uʿrafa, fa-khalaqtu al-khalqa li-kay uʿrafa, "Aku adalah perbendaharaan tersembunyi, dan Aku mencintai untuk dikenal; maka Kuciptakan makhluk agar Aku dikenal" (hadis qudsi) [3]
Mā wasiʿa-nī arḍ-ī wa-lā samāʾ-ī, "Tidak bumi-Ku dan tidak pula langit-Ku cukup luas untuk memuat-Ku" (hadis qudsi) [6]
man ʿarafa nafsa-hu ʿarafa rabba-hu, "Ia yang mengenal dirinya

sendiri mengenal Tuhannya" [6]

Catatan penerjemah

Beberapa istilah muncul dalam dua bentuk pada teks sumber, dan di sini digabungkan dalam satu entri: *dhū al-ʿaynayn* dan *dhū ʿaynayn*; *kashf* dan *mukāshafah*; *maʿiyya* dan *maʿiyyat Allāh*; *ḥāḍir li* dan *ḥāḍir maʿa*. Istilah Persia dan Arab yang menunjuk gagasan yang sama dicantumkan berdampingan, misalnya *wujūd* dan *hastī*, karena Izutsu memakai keduanya secara bergantian.

Padanan Indonesia dalam daftar ini dipakai secara konsisten di seluruh terjemahan. Bila sebuah istilah dipertahankan tanpa terjemahan dalam teks (misalnya *barzakh*, *mulk*, *malakūt*, *jabarūt*, *taqallub*), hal itu dilakukan karena tak ada padanan Indonesia yang memadai atau karena kaitan etimologisnya perlu tetap tampak, seperti pada pasangan *qalb* dan *taqallub* yang berbagi akar *q-l-b*.

Tentang Penerjemah

Syihabul Furqon, lahir dan bermukim di Darmaraja-Sumedang, 1992. Menerjemahkan buku: Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Logika, Fisika, Metafisika, Tasawuf* (YAD&Bron: 2021-2023); Al-Farabi, *Kitab Permulaan Pendapat Penduduk Kota Kebajikan* (YAD: 2023), terbit ulang di penerbit Forum di bawah judul Logika Ibn Sina, Fisika Ibn Sina, Metafisika Ibn Sina dan Tasawuf Ibn Sina (Forum: 2024); AL-Kindi, *Filsafat Pertama* (YAD: 2020); René Guénon, *Bahasa Kukila dan Lima Esai Metafisika Sejati* (BROnTo&Marim: 2024); René Guénon, *Krisis Dunia Modern* (YAD: 2025); René Guénon, *Timur & Barat* (YAD: 2026); Ibn Sina, *Kitab Penyembuhan: Ilahiah* (BROnTo: 2024); Ibn Sina, *Kitab Ilmu Pengetahuan: Metafisika* (BROnTo: 2023); Nasiruddin Thusi, *Risalah Anatomi Wujud* (BROnTo: 2025); Fakhruddin Al-Razi, *Kitab Akhlak: Ihwal Jiwa dan Roh, Serta Perpaduan Kemampuannya* (Marim: 2024); menulis berkala di Values Institut, dan menulis secara serabutan. Alumnus Doktoral Studi Agama-Agama Konsentrasi Filsafat Agama, UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Beternak ayam dan budidaya lebah nirsengat di Madrasah Atas Angin Linggabuana. Mengurus penerbit YAD, BROnTo & Marim, sambil mengasuh kedua anak.[]

PONDOK PESANTREN
Al-Ma'aarij
SUMEDANG – INDONESIA

PENCIPTAAN DAN TATANAN HAL-HAL YANG NIRWAKTU: Esai-esai Filsafat Mistik Islam, menyatukan esai-esai terpenting Toshihiko Izutsu tentang filsafat mistik Islam. Meskipun terutama berkaitan dengan para mistikus dan filsuf Iran, Penciptaan dan Tata Tertib yang Abadi menampilkan wawasan unik Izutsu dalam filsafat komparatif dengan membandingkan dan mengontraskan Sufisme Islam dengan Vedanta, Buddhisme Mahayana, Buddhisme Zen, Psikologi Arketipal, dan Eksistensialisme modern. Studi-studi dalam volume ini mengeksplorasi struktur mendalam dari wawasan mistik—khususnya yang dikembangkan di sekitar konsep-konsep kunci "kesatuan eksistensi" (Kesatuan Wujud), "penciptaan", dan "keberadaan" (Wujud) dalam filsafat mistik Islam.

***

PENCIPTAAN DAN TATANAN HAL-HAL YANG NIRWAKTU, oleh Toshihiko Izutsu menyajikan dengan keindahan dan efisiensi yang tak lazim dalam materi spiritualitas, sebuah pengantar yang mudah dipahami tentang Sufisme, khususnya, dan mistisisme secara umum. Izutsu (wafat 1993) selama bertahun-tahun menjadi kontributor tetap untuk pertemuan Eranos di Ascona, Swiss, di mana Jung, Campbell, dan Eliade, di antara yang lain, bertemu. Alasan dan dampak dari rekanan itu tampak jelas di sini. —Publishers Weekly

Brontosaurus & YAD
Gd. Madrasah Atas Angin Linggabuana
Jl. Cikondang, Darmaraja, Sumedang.
www.penerbityad.com